“Biblioteca Masónica Humanitas”
R:.L:.S:. Mixta Género Humano 31

http://members.tripod.com/gh31
http://mx.groups.yahoo.com/group/humanitas21/

SIMBOLOS FUNDAMENTALES
DE
LA CIENCIA SAGRADA

Compilación póstuma establecida
y presentada por Michel Vâlsan

RENÉ GUÉNON

INDICE

SIMBOLOS DEL CENTRO Y DEL MUNDO

SÍMBOLOS DE LA MANIFESTACIÓN CICLICA

ALGUNAS ARMAS SIMBÓLICAS

SIMBOLISMO DE LA FORMA CÓSMICA

SIMBOLISMO CONSTRUCTIVO

SIMBOLISMO AXIAL Y SIMBOLISMO DE PASAJE

SIMBOLISMO DEL CORAZON

ESTUDIO PRELIMINAR

RENE GUÉNON, EL ÚLTIMO METAFISICO DE OCCIDENTE

Descubrí a Guénon hace más de veinte años cuando llegó a mis manos la versión castellana de su *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes.* Superados el asombro inicial y cierta indignación ante el tratamiento que merecía el pensamiento occidental en la obra del —para mí— desconocido autor, fui penetrando con creciente admiración en el nuevo continente espiritual que sus libros extendían ante mis ojos. Fue un deslumbramiento, como el "thaumázein" en el que Platón y Aristóteles (y ahora también Heidegger) vieron el origen del filosofar[1].

Muchos años después, comprobaba que una impresión análoga había experimentado Luc Benoist: "abrí por azar un libro firmado por el nombre desconocido de René Guénon. Desde las primeras páginas, sentí que me aportaría lo que yo buscaba. Fue el mensajero de la felicidad; yo había comprendido y, para algunos, comprender es la felicidad"[2].

Súbitamente, al solo influjo de los libros de Guénon, se ordenaban y jerarquizaban intelectualmente en mi mente las innúmeras lecturas que había devorado sobre temas hierológicos y de filosofía oriental desde la adolescencia. Intenté, con escaso eco, transmitir a otros los motivos intelectuales de mi deslumbramiento en un estudio analítico sobre ese libro que aún hoy —después de haberse publicado su *opera omnia.,* incluyendo sus libros póstumos— es una obra clave para penetrar en el pensamiento guenoniano[3].

Desde ese momento, dediqué mis mayores afanes a la búsqueda de sus libros primero y de los números no agotados de la revista que dirigió hasta su muerte, *Etudes Traditionnelles.* Desaparecido Guénon en 1950, después de haber leído todas sus obras, adquirí sucesivamente los cinco libros póstumos, el último de los cuales apareció en 1966; en total, 23 tomos y más de trescientos artículos, muchos de ellos recogidos en la obra póstuma.

---

[1] M. Heidegger: *Qu'est-ce que la philosophie* (Traducción del alemán por Kostas Axelos y Jean Beaufret), París, Gailimard, 3ª edición, 1957, p. 42 y siguientes.

[2] Lue Benoist: *Art du monde*, *la spiritualité du métier,* París, Gallimard, 1941; citado por Paul Sérant en su libro *René Guénon,* París, La Colombe, 1953, p. 17.

[3] V. *Episteme,* n' 2, abril de 1948, pp. 59-61.

Al aparecer en 1952 *Initiation et réalisation spirituelle,* el primero de sus libros publicados después de su muerte, escribí en la revista *Logos* de la Facultad de Filosofía y Letras de Buenos Aires, un nuevo artículo titulado *Teoría y práctica de la realización metafísica,* que me dejó un sentimiento de frustración, no solo por la indiferencia de los supuestos lectores sino por experimentar la íntima convicción del carácter inacabado de mi tentativa de hacer conocer a Guénon en la Argentina. No sé si mi siempre postergado propósito de escribir un estudio completo sobre Guénon obedeció a las circunstancias de la vida académica argentina que a menudo nos lleva por caminos intelectuales distintos de los que íntimamente deseamos recorrer, o si —como reiteradamente ha advertido Guénon— es imposible sistematizar la metafísica sin desnaturalizarla fundamentalmente.

Dos años después (en 1954), apareció la versión castellana de *El teosofismo. Historia de una pseudorreligión* y, hace un par de años, *La crisis del mundo moderno.* Ninguno de los tres libros de Guénon publicados en la Argentina (los únicos traducidos a nuestra lengua) incluía la menor noticia acerca del autor y su obra. Esta omisión es tanto más grave desde que cada una de estas obras corresponde a un aspecto distinto de la producción guenoniana.

Esta ignorancia generalizada de la obra de Guénon en los medios cultos argentinos se extiende también a los niveles académicos y, lo que es más asombroso, incluso a nuestras facultades de filosofía[4]. Esta insólita situación no es excepcional, sino, a lo sumo, un caso particular de un fenómeno muy general que se verifica en el mundo entero.

LA CONSPIRACIÓN DEL SILENCIO

Mucho menos peligroso y comprometedor que enfrentar en el campo de la polémica a un adversario de la erudición y la penetrante inteligencia de Guénon, es correr sobre su nombre y su obra un velo de silencio. La consigna parece haber sido no discutirlo y, por supuesto, tampoco citarlo. Ésta ha sido la actitud más corriente de quienes tenían la obligación de expedirse acerca de una obra intelectual cumplida a lo largo de treinta años.
Múltiples son las razones de esta permanente hostilidad hacia el hombre y su obra y entre esas razones las hay de orden personal y general. Las primeras no pueden haber sido numerosas ni importantes, porque quienes le conocieron elogiaron sin reservas su natural bonhomía y su generosidad y, además, los veinte últimos años de su existencia

[4] Por excepción, la revista de filosofía *Arké* (Tomo I, nº 2-3), editada por la Facultad de Filosofía de la Universidad Nacional de Córdoba, publicó hace 15 años un ensayo de Rodolfo Martínez Espinosa —un desconocido en los medios universitarios— titulado *René Guénon, señal de los tiempos.*

Un profesor de filosofía antigua dijo a uno de sus alumnos que “Guénon era un orientalista de segundo orden”. ¿Puede haber motivado esta *boutade* el ego del “especialista” herido por las críticas guenonianas al “milagro griego”? Quizás la explicación sea mucho más simple: su ignorancia. Recordemos que Guénon explicó reiteradamente por qué no era un “filosofo , ni un “historiador de las religiones”, ni mucho menos un “orientalista”.

transcurrieron en su voluntario exilio de El Cairo. Veamos algunas de las razones de orden general:

1) Su implacable crítica a la civilización occidental y, en particular, al mundo moderno, intolerable para los representantes del "modernismo". A pesar de la resistencia pasiva de los orientalistas oficiales, las obras que consagró al análisis del mundo moderno influyeron en dos autores: Daniel Rops y Ananda Coomaraswamy; el primero escribió un libro cuyo título revela el influjo guenoniano, *Un mundo sin alma,* y el segundo un ensayo titulado *Sabiduría oriental y conocimiento occidental,* publicado originariamente en *Isis* XXIV, Part 4, 1943 y recogido después en el volumen titulado *The Bugbear of Literacy* (London, Dennis Dobson Ltd., 1947). En un trabajo inédito titulado *La crisis del mundo moderno: Heidegger y Guénon,* lanzamos la hipótesis de una influencia de Guénon sobre Heidegger, basándonos en las sorprendentes coincidencias[5] entre las ideas enunciadas por el primero en sus libros ya mencionados y los conceptos del segundo formulados en *La época de la imagen del mundo,* trabajo incluido en la obra *Holzwege.*

2) Su denuncia del cientificismo de nuestro tiempo —al que llamó "el reino de la cantidad"— como resultante del carácter anormal (por "no decir monstruoso" —agregaba —) de la civilización occidental[6].

3) Sus estudios sobre el neoespiritualismo contemporáneo, sobre todo sobre el teosofismo y el espiritismo[7].

4) Su aristocracia espiritual reflejada en la tesis de que la salvación de Occidente requiere la formación de una élite intelectual, que provocaría la reacción de quienes han sido fascinados por la industria, la tecnología y la divulgación científica con sus medios masivos de comunicación[8].

5) Su crítica al orientalismo oficial y a sus métodos (la erudición, el método histórico y la filología), considerados como deformadores del auténtico pensamiento de Oriente.

6) Sus estudios sobre la masonería tradicional (que perdió a partir del siglo XVIII su carácter *operativo* para convertirse en masonería *especulativa*) en los que criticó duramente el progresismo y el culto de la razón que priva en las modernas organizaciones masónicas[9].

[5] No se nos escapa que nuestra hipótesis es difícil de probar porque, como es sabido, Heidegger no suele mencionar sus fuentes, salvo cuando las usa para reinterpretarlas, como ocurre con sus referencias a los presocráticos o Platón, por ejemplo.

[6] V., especialmente, sus libros *Le régne de la quantité et les signes des temps,* París, Gallimard, 1945 y *La crise du monde moderne,* París, Gallimard, 1946.

[7] V. sus libros *L'erreur spirite,* Deuxième édition, Les Editions Traditionnelles, 1952, y *Le théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion,* París, Editions Traditionnelles, 1965.

[8] V. *Orient et Occident,* París, Les Editions Véga, 1948.

[9] V. *Etudes sur la Franc-Maçonnerie et le compagnonnage* (2 tomos), París, Editions Traditionnelles, 1964.

7) Sus estudios sobre los aspectos esotéricos del cristianismo[10] y su tesis de que la Iglesia católica podía constituirse en el medio adecuado para realizar en su seno el reencuentro de Occidente con los principios trascendentes tradicionales. Su prédica para que el catolicismo recupere su perdida dimensión metafísica (esotérica) suscitó reacciones en el modernismo católico hasta el punto de obligarle a interrumpir su labor en la revista católica *Regnabit*[11].

8) Sus estudios sobre el simbolismo tradicional de Oriente y Occidente —reunidos posteriormente en sus libros *El simbolismo de la cruz* y *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada,* incomprensibles para los hombres de una época que ha perdido la "mentalidad simbólica".

[10] V. *Aperçus sur l'ésotérisme chretien,* París, Les Editions Traditionnelles, 1954.

[11] Cornelis y Léonard *(La Gnose éternelle,* Librairie Arthème Fayard, París, 1959, p. 85) afirman que el "tradicionalismo" de Guénon es un "vago racionalismo", heredero de "los sistemas filosóficos" de los siglos XVIII y XIX. Nadie como él fustigó más acerbamente al racionalismo y a los "sistemas filosóficos" occidentales. Además, el capítulo XXXI de *Le règne de la quantité et les signes des temps* está dedicado a distinguir entre "tradicionalismo" y "tradición". Los autores mencionados no solo no han entendido a Guénon sino parece que ni lo han leído.

VIDA Y MUERTE DE UN GURU

En un texto inédito de 1927, el surrealista René Daumal escribía: "René Guénon, nada sé de vuestra vida propiamente humana". Era "uno de esos seres infinitamente raros que jamás dicen 'yo'" —confesó su amigo González Truc—[12].

Creo que solo en 1951 —a través del artículo de Paul Chacornac *La vie simple de René Guénon*[13] se conocieron algunas circunstancias de su vida que, hasta entonces, no habían trascendido el círculo de sus amigos. Sólo dos artículos se publicaron en "oscuras revistas"[14] durante su existencia.

¿Quién fue René Guénon? No fue un *orientalista,* a pesar de que nadie como él conoció el pensamiento de Oriente, ni un *historiador de las religiones,* no obstante haber realizado un profundo análisis de la religión desde su primer libro y revelado en toda su obra un dominio inusitado de los temas hierológicos; tampoco fue un *sociólogo* ni un *filósofo de la historia,* como podría inferirse de los libros que dedicó al análisis del mundo moderno, ni siquiera un *ocultista,* como pretenden quienes lo han leído oblicuamente. Podríamos llamarlo metafísico, siempre que —como dice Chacornac y aclaró varias veces él mismo— no se asigne a esta denominación el sentido que tiene en los manuales de filosofía occidental. Mejor aún, puede afirmarse que fue un "gurú" —como dijo Coomaraswamy[15]— o "un gran *jñanin*" como propuso llamarlo Marco Palis[16].

Servidor de la verdad, Guénon afirmó una y otra vez que, desde el punto de vista metafísico, las individualidades no cuentan y él fue fiel a este principio toda su vida: el hombre se retiraba para dejar paso a la obra, porque "sólo interesa el conocimiento". G. Remond lo describe así: "Me encontré frente a un hombre frágil, muy delgado —magro como un arpa, hubiera dicho Saadi—, muy blanco, de ojos muy azules, vestido sencillamente con una túnica y calzado con babuchas, extremadamente refinado pero muy silencioso"[17].

La existencia de quien tomaría el nombre árabe de Abdel Wahed Yahia (que significa "el servidor del Único") comenzó un 15 de noviembre de 1886. Sus padres, muy católicos, lo hicieron bautizar en la Iglesia de San Saturnino; el 7 de junio de 1897 tomó la primera comunión. Desde niño tuvo una salud delicada y, quizás por eso, su tía —maestra en una escuela de Blois— le enseñó las primeras letras. A los doce años ingresó a una escuela

---

[12] González Truc: *Souvenirs et perspectives sur René Guénon,* en la revista *Etudes Traditionnelles,* número triple (293-294-295), p. 332.

[13] Este trabajo, publicado en *Etudes Traditionnelles,* op. cit., fue desarrollado posteriormente dando origen al libro *La vie simple de René Guénon,* París, Les Editions Traditionelles, 1958. Hasta ahora es el mejor estudio sobre la vida de Guénon.

[14] Luc Benoist: *Perspectives générales,* en Etudes Traditionnelles, op. cit., p. 262.

[15] Ananda Coomaraswamy: *The Bugbear of Literacy,* op. cit., p. 64.

[16] Marco Pallis: *René Guénon et le Bouddhisme,* Etudes Traditionnelles, op. cit., p. 308.

[17] G. Remond, en L'Egypte Nouvelle, 1º de febrero de 1952 (citado por Chacornac, en *La vie simple de René Guénon,* p. 115.

secundaria dirigida por sacerdotes, donde estudió durante tres años. En 1902 entró al Colegio Augustin-Thiéry como alumno de retórica. Varias veces premiado como el mejor estudiante de su curso, siendo alumno de filosofía —en 1903— la Sociedad de Ciencias y Letras de Blois le discernió un nuevo premio. Luchando siempre con su precaria salud, ese mismo año se graduó de bachiller. Al año siguiente, se inscribió en el curso de Matemáticas Especiales, mereciendo la más alta recompensa: la medalla otorgada por la Asociación de Ex Alumnos de la institución[18]. Aconsejado por sus profesores se dirigió a París con la intención de obtener el título de Licenciado en Matemáticas, pero la fragilidad de su salud le impidió cursar regularmente los estudios universitarios, los que abandonó definitivamente en 1906.

Desde su llegada a París, y durante veinticinco años, Guénon vivió en un pequeño departamento, lejos del ruido y la multitud, en el 51 de la calle Saínt-Louis-en-L'Ile. Conducido por un amigo, ingresó en la Escuela Hermética, dirigida por el doctor Gérard Encausse, más conocido por el seudónimo de Papus. Desde ese año (1906) hasta 1909, recorrió las vías muertas de las diversas organizaciones neoespiritualistas. Al término de su experiencia, publicó un artículo en la revista *La Gnose* titulado *La gnosis y las escuelas neoespirítualistas,* cuyas conclusiones pueden sintetizarse en este lapidario juicio: el error del neoespiritualismo consiste en no trascender el nivel fenoménico y en trasladar a un plano pseudoespiritual los métodos y los principios materialistas de la ciencia ordinaria.
En su libro ya citado *La vie simple de René Guénon* (p. 36) refiere Chacornac que, después de su ruptura con el ocultismo, fue admitido en una logia masónica en la que permaneció hasta 1914. En 1909, había entrado a la Iglesia Gnóstica donde fue consagrado obispo con el nombre de "Palingenius" y, aproximadamente ese mismo año, conoció a dos hombres que habrían de desempeñar un papel importante en su formación intelectual: Léon Champrenaud y Albert de Pourvourville. El primero, conferenciante en la escuela de Papus, se alejó tempranamente de la Escuela Hermética y el segundo había recibido la iniciación taoísta con el nombre de *Matgioi.*

En esa época, Guénon fundó la revista *La Gnose* que, a partir del número 4, recibiría el apoyo de Champrenaud y Matgioi. En esta revista se publicó el que parece haber sido el primer trabajo de Guénon, *El Demiurgo* (muy posteriormente reeditado por la revista *Etudes Traditionnelles,* en su número de junio de 1951). Gran parte de sus libros *El simbolismo de la cruz, El hombre y su devenir según el Vedanta* y *Los principios del cálculo infinitesimal* fueron publicados previamente en forma de artículos en *La Gnose,* revista que dejó de aparecer en 1912.

¿Dónde había adquirido Guénon esos conocimientos que lo convirtieron a los veintitrés años en un gran metafísico? André Préau atribuyó su precoz formación metafísica a una enseñanza oral recibida directamente de maestros orientales[19], lo que confirmó Chacornac en su libro ya citado.

[18] La capacidad matemática de Guénon no sólo se refleja en sus libros —especialmente en el que consagró al estudio de *Los principios del cálculo infinitesimal*— sino en el rigor y la precisión de su estilo.

[19] En un artículo consagrado a Guénon que publicó en la revista india *Sayakarnataka,* en abril de 1934, titulado *Conocimiento oriental e investigación occidental.*

En 1912 se producen en su vida dos hechos fundamentales: contrae matrimonio y recibe la iniciación islámica. El testimonio de esta conversión ha quedado impreso en la dedicatoria de su libro *El simbolismo de la cruz*[20]: "A la memoria venerada de ESH-SHEIKH ABD-ER-RAHMÁN ELISH EL-KEBIR El-Alim El-Malkí El-Maghribí, a quien debo la primera idea de este libro" (el libro fue publicado en 1931, pero, por una carta, se conoce la fecha de su iniciación).

De familia tradicionalmente católica, él mismo integrado en esa religión y habiendo manifestado que la Iglesia católica es la única institución religiosa de Occidente que podría servir de base para una recuperación espiritual del Occidente, cabe preguntarse por qué se convirtió al islamismo. Por otra parte, su obra se basa en la Tradición unánime e intemporal, pero cuando tuvo que recurrir a datos tradicionales específicos abrevó con mayor frecuencia en la tradición hindú que en las otras. ¿Por qué, entonces, no eligió el hinduismo?

Las motivaciones de su decisión —como las de tantas otras actitudes de su vida —han permanecido en la sombra. Chacornac y Sérant han pensado que el islamismo estaba más próximo a Guénon que el taoísmo o el hinduismo y que significó para él una especie de término medio entre la *blandura* occidental y el *rigor* del Oriente. Por lo demás, un insalvable escollo para su conversión al hinduismo puede haber sido la institución de las castas.

Obligado a ganarse la vida, durante los años 1914 y 1919 ejerció la docencia en diversas instituciones, desempeñándose principalmente como profesor de filosofía. En 1922 —ya había publicado dos libros, la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* y *El Teosofismo*— conoce a Paul Chacornac, quien relató así sus impresiones: "Uña mañana vimos entrar a nuestro negocio de Quai-Saint Michel[21] a un hombre muy alto, delgado, moreno, que aparentaba unos 30 años, vestido de negro, con el clásico aspecto del universitario francés Su rostro alargado, subrayado por un fino mostacho, era aclarado por los ojos singularmente azules y penetrantes, que daban la impresión de ver más allá de las apariencias." (Obra citada, pág. 63-64).

Cuando Chacornac acudió a la casa de Guénon para adquirir libros y folletos neoespiritualistas de los que Guénon quería deshacerse, lo describió así: "El interior era de una simplicidad extrema, que concordaba perfectamente con la sencillez del hombre mismo." En una de las paredes había un cuadro de una mujer hindú y, sobre la chimenea, un extraño reloj masónico; completaban la decoración un piano y una gran biblioteca colmada de libros.

De la misma época es la imagen que ha conservado González Truc: "sentado en un *puf* frente a la chimenea, su alta talla y su largo rostro le daban un aire oriental perfectamente apropiado a su filosofía". Su conversación era seria, sin ser nunca aburrida, antes al contrario, resultaba apasionante; Guénon la matizaba con una grave ironía o un

[20] René Guénon: *Le symbolisme de la croix,* París, Les Editions Véga. 1950 (2ª edición).

[21] Frente a los *bouquinistes,* la librería de Chacornac está todavía en ese pintoresco barrio parisiense.

entusiasmo contenido. Estando en su compañía, “insensiblemente se abandonaba este mundo para entrar en el mundo verdadero, pasando de la *representación* al *principio”*[22].

Desde 1924 hasta 1929, Guénon vivió de sus lecciones de filosofía. En 1925, el arqueólogo y simbolista cristiano Louis Charbonneau-Lassay lo introdujo en la revista *Regnabit* que dirigía el R. P. Anizan. Ese mismo año, pronunció su primera y única conferencia en la Sorbona sobre *La metafísica oriental,* cuyo texto se publicaría sólo en 1939[23].

Desde 1928 data su colaboración regular en la revista *Voile d'Isis,* editada por Chacornac, la que, a partir de 1933, cambiaría su nombre por el de *Etudes Traditionnelles* que ha conservado hasta hoy, publicándose sin interrupción. *Voile d'Isis* se definía a sí misma como “revista mensual de alta ciencia” cuya finalidad era “el estudio de la Tradición y de los movimientos espiritualistas antiguos y modernos”; *Etudes Traditionnelles* definió su objetivo como “el estudio de la Tradición Perpetua y Unánime revelado tanto por los dogmas y los ritos de las religiones ortodoxas como por la lengua universal de los símbolos iniciáticos”.

En 1930 parte hacia Egipto con la misión de buscar textos sufíes; habiéndose adaptado a los usos y costumbres de su nueva patria y hablando el árabe a la perfección, todos lo conocían por su nuevo nombre Sheik Abdel Wahed Yahia[24]. En El Cairo publicó artículos en la revista *El Marifah* (El Conocimiento), redactados por él en lengua árabe. En 1928 había enviudado; en 1934 volvió a contraer matrimonio, esta vez con la hija mayor del Sheikh Mohámmed Ibrahim. Desde la blanca casa donde vivía —cuenta Chacornac— se divisaban las grandes pirámides; en su gabinete de trabajo se leía esta frase en árabe “Allah es Allah y Mohámmed es su Profeta”. La pequeña pieza que le servía de oratorio estaba orientada hacia La Meca.

El doctor Abdel Halim Mahmoud relata en su libro, escrito en árabe, *El filósofo musulmán René Guénon o Abdel Wahed Yahia,* su encuentro con Guénon en una mezquita: “Comenzó a murmurar como para sí y a sacudirse; poco a poco, sus palabras se hicieron audibles y sus movimientos se intensificaron. Finalmente, se fue hundiendo, hasta abismarse, en el *'dhikr'*[25]. Tuve que despertarlo; entonces, lo sacudió violentamente un escalofrío. Pensé que regresaba de lejanas e ignotas regiones.” (y. Chacornac, op. cit., p. 108.)

[22] *Souvenirs et perspectives de René Guénon,* artículo publicado por González Truc en el número especial, ya citado, de la revista *Etudes Traditionnelles,* p. 342.

[23] René Guénon: *La métaphysique órientale,* París, Les Editions Traditionnelles, 1939. Próximamente aparecerá mi traducción anotada de esta obra, en la editorial EUDEBA.

[24] Guénon era un poligloto; además del árabe y el francés, dominaba el sánscrito, el latín, el griego, el hebreo, el inglés, el alemán, el español, el ruso y el polaco.

[25] El *dihkr* es la rememoración incesante de Dios; junto con el *fikr* (meditación), constituyen las dos fases de la plegaria interior de los sufíes.

En 1948 obtuvo, a su pedido, la nacionalidad egipcia y un año después tuvo la alegría de ver nacer a su primer hijo varón (tenía ya dos hijas mujeres). En diciembre de 1950 el doctor Katz, su médico y amigo, lo asistió de unas ulceraciones en la pierna derecha. Superado ese problema se presentaron síntomas de afasia y apraxia y, a los pocos días, graves trastornos cardíacos. El 7 de enero de 1951, a la hora 23, después de haber repetido varias veces *"En-nafs jalas"* (¡E1 alma se va!), murió Guénon; sus últimas palabras fueron: ¡Alláh, Alláh!

El doctor Katz no supo explicar de qué había muerto pues ningún órgano estaba especialmente enfermo. "El alma partió misteriosamente" —dijo—. Lejos de su Francia natal, de sus amigos de París, en un medio intelectual que no parece haberlo comprendido mucho, muere este cristiano convertido al islamismo, en El Cairo, donde transcurrieron los veinte últimos años de su existencia. En el cementerio de Darassa (en la bóveda de su suegro) yace el cuerpo de Guénon sobre la arena, "con el rostro vuelto hacia La Meca"[26].

LOS SIGNOS DE LOS TIEMPOS

Guénon acostumbraba decir que él no existía; tan grande era su deseo de desvanecerse detrás de su obra, que no consideraba propia más que en la medida en que vehiculizaba ideas metafísicas universales. En una carta dirigida a Schuon, le decía humildemente: "No tengo otro mérito que el de haber expresado, lo mejor que pude, algunas ideas tradicionales".

Si bien la elección y el desarrollo de sus temas tuvieron siempre una intención metafísica, creo que el orden de su publicación obedeció a las *condiciones cíclicas* que fue detectando lúcidamente durante su vida. Por eso, si examinamos los temas de sus libros y sus artículos desde una perspectiva metafísica, advertiremos tras la apariencia circunstancial de los títulos un hilo secreto que los une misteriosa pero firmemente. Desde este punto de vista, pueden descubrirse en la obra guenoniana tres grandes temas: 1) la crítica del mundo moderno; 2) la doctrina metafísica y 3) los estudios simbólicos.

Comenzaremos por el primero, que hemos titulado "los signos de los tiempos" recogiendo una expresión que aparece en el título de uno de sus libros. A pesar de que el historiador y crítico literario González Truc se atribuyó la paternidad de la idea matriz del libro *La crisis del mundo moderno,* creo que el germen de las obras en las cuales llevó a cabo su tremenda crítica de la edad contemporánea ya estaba implícito en la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes*[27]. Incluso, en la conclusión de este libro, formula una seria advertencia al Occidente acerca del inminente riesgo de autoaniquilación al que está cada vez más expuesto, mostrando cuáles son los caminos posibles para su

---

[26] Lucien Méroz: *René Guénon ou La sagesse initiatique,* París, Plon, 1962, p. 225.

[27] René Guénon: *Introduction générale á l'étude des doctrines hindoues,* París. Les Editions Vega, 4ª édition revue et corrigée par l'auteur, 1952, pp. 303-317. En su artículo de *Etudes Traditionnelles* ya citado, González Truc afirma: "Yo puedo reivindicar una suerte de paternidad circunstancial del libro *La crisis del mundo moderno".*

salvación: 1) que Occidente retorne a las fuentes metafísicas de su propia tradición; 2) que Oriente, para salvarlo, lo asimile de grado o por fuerza. La tercera posibilidad es que Occidente desaparezca sumido en la peor barbarie.

La voz de Guénon no fue la única que se dejó oír para anatematizar la civilización occidental, pero no creo que nadie como él haya descubierto las raíces cosmológicas y metafísicas de la crisis del mundo moderno. Su análisis tiene en cuenta los dos aspectos esenciales del problema; 1º) el examen de los caracteres de la modernidad y de las causas de la decadencia; 2º) el análisis y la critica del neoespiritualismo contemporáneo. El primer aspecto es estudiado en *La crisis del mundo moderno, Oriente y Occidente* y el *Reino de la cantidad y los signos de los tiempos;* el segundo en *El teosofismo* y *El error espirita.*

Para descubrir esas causas —dice— hay que remontarse al siglo XIV: con la destrucción de la Orden del Temple se perdió el nexo que conectaba al Occidente con el Oriente tradicional. Occidente no es solo un apéndice *geográfico* de Asia sino que lo es *ontológica* y *cosmológicamente*. Oriente es el tronco y el Occidente moderno una rama que se ha ido alejando más y más de aquél.

Oriente (se entiende siempre el Oriente tradicional y no el occidentalizado) es unidad doctrinaria, tradición, intelectualidad; Occidente (el Occidente moderno, no el medieval) es dispersión, racionalismo, sentimentalismo. En su libro *Oriente y Occidente* (ya citado) —publicado en 1924— empieza por analizar los métodos caros al Occidente, la erudición y la filología, mostrando sus limitaciones y los errores y falacias que implica su aplicación: la superstición de la vida y las ideas de evolución y progreso continuo. La segunda parte de esta obra está dedicada a presentar las soluciones que culminan en la hipótesis, ya mencionada, de la constitución de una élite occidental. La 2ª edición incluye un *Addendum* en el que Guénon advierte que la crisis está próxima a su culminación[28].

Tres años después, retorna el tema de la crisis de la civilización occidental en la obra ya mencionada *La crisis del mundo moderno.* Aplica su conocimiento de la teoría de los ciclos cósmicos, identificando nuestra época como la edad sombría o *Káli-Yuga* llamada también edad de hierro, correspondiente a la cuarta etapa de un ciclo completo de vida humana o Manvántara (esta expresión está tomada del *Atharva Veda).* Tsong-Khaya, fundador de la orden de los "Bonetes amarillos" *(Gélougpa)* —a la que pertenece el Dalai Lama— distinguía en el seno mismo del *Káli-Yuga* una quinta etapa cíclica que denominó "Edad de la creciente corrupción", correspondiente a la última fase de la edad sombría, es decir, a la edad contemporánea, según la opinión de Guénon[29].

El origen histórico del *Káli-Yuga* coincide con la producción de grandes cambios en casi todos los pueblos, los que tienen lugar aproximadamente en el siglo VI a. C.: en China, se

---

[28] Jean Reyor, en su artículo titulado *La derniére veille de la nuit,* publicado en el número de *Etudes Traditionnelles* dedicado a Guénon (ya citado) afirma que él poseía ciertos datos tradicionales que le hacían pensar que el fin del ciclo actual tendría lugar al término de nuestro siglo "o quizás antes". Si la predicción guenoniana se cumpliera, nuestro mundo desaparecería en una disolución o *Pralaya* (el fin de un *Manvántara* o ciclo humano de existencia).

[29] Marco Pallis: *René Guénon et te Bouddhisme,* en el número especial de *Etudes Traditionnelles,* ya citado, p. 312.

quiebra la unidad metafísica del taoísmo —que es la doctrina metafísica pura— y aparece el confucianismo, que es su expresión exotérica; en Persia, tiene lugar una readaptación del mazdeísmo; en la India nace el budismo que, en algunas de sus ramas, es una rebelión contra los principios metafísicos del hinduismo y, en Grecia, empieza la filosofía que coincide con la muerte del orfismo y la readaptación de los misterios tradicionales de naturaleza originariamente esotérica y metafísica.

Desde ese momento histórico —el siglo VI a. C.—, prosigue el proceso de decadencia continua caracterizado por un alejamiento cada vez mayor de los principios metafísicos y traducido en signos cada vez más numerosos y elocuentes de la degradación cosmológica. Sin embargo, si bien no es posible cambiar el signo de los tiempos, cabe retardar la velocidad de la "caída". Y esto es lo que parece haber ocurrido en la Edad Media occidental (la que se extiende desde el reinado de Carlomagno hasta el origen del siglo XIV), único período *normal* —en el sentido cosmológico y metafísico del término— de Occidente. Esta unidad tradicional se quebrará con el Renacimiento y la Reforma. El primero exalta el humanismo y en éste ya está implícito uno de los caracteres más notables de nuestro tiempo: el laicismo[30].

Una civilización normal implica el equilibrio entre el conocimiento y la acción y la dependencia de ésta con respecto a aquél. El mundo moderno muestra la acción por la acción misma y un desprecio creciente por el conocimiento, sin comprender que sin éste ni la acción es posible porque el conocimiento opera como el "motor inmóvil" de Aristóteles. Estos conceptos serían desarrollados en un libro que publicó dos años más tarde: *Autoridad espiritual y poder temporal*[31]. En la conclusión de *La crisis…* retoma una vez más su acariciado anhelo de la constitución de una élite intelectual en Occidente pero, esta vez, piensa que, sin ser imprescindible, sería conveniente que la élite contara con un apoyo institucional. Solo hay una institución tradicional en Occidente, que puede cumplir esta misión —dice— y ésta es la Iglesia católica.

Para que la Iglesia lleve a cabo la misión a la que está destinada deberá restituir a la doctrina el sentido esotérico y metafísico que ella posee, sin cambiar en absoluto la forma religiosa. En su libro *Aperçus sur l'Initiation*[32] llegó a afirmar que es posible que aún sobrevivan en Occidente algunos grupos del hermetismo medieval.

En *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos* se describen minuciosamente las categorías cosmológicas del *Káli-Yuga,* como un reflejo de las leyes cíclicas del último período de nuestro Manvatara. De este modo se desarrolla y completa el tema planteado en los libros anteriores.

EL MICO DE DIOS

[30] Laicismo no significa para Guénon solamente antirreligiosidad, sino —lo que es anterior y más importante— antimetafísica.

[31] René Guénon: *Autorité spirituelle et pouvoir temporelle,* París, Les Editions Véga, 2ª édition, 1947.

[32] París, Les Editions Traditionnelles, 2ª édition, 1953.

En un trabajo inédito, que expuse el año pasado en el Instituto Goethe de Buenos Aires, titulado *La crisis del mundo moderno: Heidegger y Guénon,* califiqué los estudios guenonianos sobre el mundo moderno como una metafísica de la historia. En mi libro *Fundamentos de la filosofía de la ciencia* me he ocupado de los niveles teóricos de la historia: 1) historiografía; 2) epistemología de la historia; 3) filosofía de la historia; 4) teología de la historia y 5) metafísica de fa historia[33]. Pero, para tener una visión completa del "modernismo", la imagen de un mundo en disolución debe ser integrada con el estudio de uno de los signos más siniestros de nuestro tiempo: la pseudorreligiosidad. Esa tarea es cumplida por Guénon a través de dos libros: *El teosofismo* y *El error espirita* (ya citados).

En la 4ª parte de su libro *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* —libro que es como un programa de la producción bibliográfica guenoniana— se ocupó del teosofismo llamándolo "pseudorreligión". En la última de las notas adicionales redactadas para la segunda edición de *El teosofismo,* su autor declara que la idea de publicar ese libro le había sido sugerida por hindúes, quienes, además, le proporcionaron gran parte de la documentación que utilizó en la preparación de la obra.

El germen del libro fue una serie de artículos que aparecieron en la *Revue de Philosophie* (el propio Guénon aclara que no se trata de la revista académica *Revue Philosophique).* Chacornac (véase, su obra ya citada, p. 53) opina que, la rica información usada para la redacción de *El teosofismo* fue reunida por un enigmático personaje llamado Hiran Singh, que firmaba con el seudónimo de "Swami Narad Mani". Singh había escrito una serie de violentos artículos contra la Sociedad Teosófica.

La intención de *El teosofismo* —una de las pocas obras en la que Guénon usa el método histórico— es demostrar, con el apoyo de una documentación irrebatible, que las doctrinas propagadas por la Sociedad Teosófica son invenciones occidentales, expresadas en un lenguaje mechado de palabras hindúes mal traducidas y peor comprendidas. Introduce la expresión "teosofismo" para distinguir la pseudorreligión inventada por Madame Blavatsky de la teosofía tradicional constituida por las doctrinas religiosas, místicas y esotéricas de base cristiana (Boehme, Gichtel, William Law, Swedenborg, Claude de Saint-Martin).

Las ideas básicas del teosofismo son nociones corrientes en el mundo moderno: evolución, progreso, materialismo. El lenguaje teosófico contiene expresiones extraídas del hinduismo y deformadas semánticamente. El concepto hindú de *karma,* por ejemplo, es llamado por Blavatsky "ley de retribución" y por el teosofista Sinnet "ley de causalidad ética" y entendida por ambos como una especie de justicia inmanente, interpretación que, por supuesto, nada tiene que ver con la concepción hindú. Más aún, los teosofistas ligan la idea de *karma* con la reencarnación, con lo que tampoco nada tiene que ver: *karma* significa, en sánscrito, acción y, por extensión, acción ritual.

Inicialmente espiritista (fue medium en El Cairo durante los años 1870-72) y apóstata luego del espiritismo, Madame Blavatsky vivió rodeada del fraude y la mentira, empezando por sus viajes a la India y el Tibet, puramente imaginarios, y siguiendo por la leyenda de los

[33] A. Asti Vera: *Fundamentos de la filosofía de la ciencia,* Buenos Aires Nova, 1967, pp. 67-68.

"Mahatmas" tibetanos a quienes atribuía la producción de inexistentes fenómenos paranormales. Esta desconcertante mujer, cuya vida estaba signada por la paradoja, se encargó de confesar más tarde la superchería, escribiendo a Solovioff (que la sorprendió más de una vez en fraude): "Diré y publicaré en el *Times* y en todos los diarios que el Maestro (Morya) y el "Mahatma Koot Hoomi" son tan solo producto de mi propia imaginación, que yo los inventé." Por su parte, el doctor Charles Richet la desenmascaró en una carta dirigida a Solovioff en la que le decía que no era más que una "embaucadora y una hábil prestidigitadora".

El teosofismo mal esconde, tras una apariencia religiosa, una actitud fundamentalmente anticristiana y antijudía, actitud que era compartida por el orientalista Burnouf, aliado de los teósofos y considerado por éstos "una brillante inteligencia".

En 1893 tuvo lugar en Chicago el Parlamento de las Religiones, en el que, además de los teósofos, participó Vivekananda, quien desnaturalizó el Vedanta (fue un discípulo infiel de Ramakrishna) llevado por su intención de adaptarlo a la mentalidad occidental. Surgió, así una nueva forma de pseudorreligión: el vedanta occidentalizado, con templos, misiones y adeptos en todo el mundo, incluso en nuestro país. Por otra parte, como se publicaban y aún se publican libros teosóficos en la India (donde el teosofismo ha instalado "sucursales"), se produce una extraña mezcla de orientalismo-teosofismo-vedanta occidentalizado.

Mme Besant, continuadora de la Blavatsky, se constituyó en tutora de un joven hindú a quien elevó a la categoría de Buda en potencia y rebautizó Alción o Nizar, cuyo verdadero nombre era Krishnamurti. Hijo de un teosofista, Krishnamurti escribió a los diecisiete años un libro titulado *A los pies del maestro,* objeto de gran admiración por sus adeptos pero que —a juicio de Guénon, que nosotros compartimos plenamente— es una simple colección de preceptos morales sin gran originalidad. Presentado como "el segundo Cristo" (sic), finalmente su padre, harto de tanto fraude y escándalo, reclamó ante la justicia su devolución.

Hay dos maneras de negar la religión, una *pasiva* y otra *activa;* la primera consiste en la *decadencia* de la religiosidad y la segunda en su *perversión.* La decadencia de la religión es un debilitamiento; por ejemplo, una reducción del número de fieles y una disminución de la influencia de aquélla sobre el mundo y los hombres. La perversión es la inversión total de la intención y el sentido. Lord Northbourne[34] concluye que la decadencia implica pérdida de poder y la perversión abuso de poder.

Las pseudorreligiones son caricaturas siniestras de las religiones; el teosofismo y el espiritismo son *perversiones* de la religión, favorecidas por la *decadencia* religiosa que les ha- preparado el camino. Se parecen a sus modelos, como un simio se asemeja al hombre o como el Diablo a Dios: son su imagen invertida. Por eso son difíciles de desenmascarar, por su caricaturesca semejanza con el original.

[34] V. Lord Northbourne: *Religion in the Modern World,* London, J. M. Dent & Sons Ltd., 1963, capítulos VIII y IX.

En su libro *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos* (op. cit.), Guénon dice que las pseudorreligiones ofrecen la ilusión de una "espiritualidad al revés". A ellas se llega insensiblemente, porque la desviación es una cuestión de grado: del humanismo y el racionalismo al mecanicismo y de éste al materialismo. Una degradación continua cuyo término es la subversión. Por eso, Guénon destaca que las pseudorreligiones son trágicas parodias de la espiritualidad en la que se descubre la huella indeleble de Satán, el mico de Dios, es decir el espíritu de negación y de mentira.

Dos importantes motivos impulsaron a Guénon a escribir *El error espirita*[35]. 1º) la gran difusión del espiritismo y 2º) el peligro de las prácticas a las que se entregan sus adeptos[36]. El espiritismo nació en 1848, en Hydesville, Estado de Nueva York, en una casa donde acababa de instalarse la familia Fox y en la que comenzaron a producirse extraños fenómenos: misteriosos ruidos e inexplicables desplazamientos de objetos, como los que ocurren en las "casas encantadas". Atribuyendo la producción de estos fenómenos a un "espíritu", construyeron un código convencional —llamado "telégrafo espiritual"— mediante golpes que simbolizaban palabras. Estas prácticas, consistentes en "diálogos" con los "espíritus", fueron denominadas "Modern Spiritualism", primero, y "Spiritualism", después; la denominación "espiritismo" fue inventada en Francia.

El espiritualismo, espiritismo o doctrina espiritista, nació, en cierto modo, como una reacción ante el materialismo del siglo XIX, pero, además de "combatir un error con otro error" —como dice Guénon— es, en su esencia, un materialismo transpuesto. Una de las ideas básicas del espiritismo —cuya doctrina fue codificada por Allan Kardec— es la de *reencarnación.* La hipótesis reencarnacionista fue formulada por primera vez por Lessing en el siglo XVIII. La reencarnación, que no fue enseñada jamás en la India tradicional ni en ningún país del Oriente, es una invención occidental. Nada tiene que ver ni con la teoría oriental de la *transmigración* ni con la noción órfico-pitagórica de *metempsicosis.*

Los postulados del espiritismo son: la posibilidad de comunicarse con los "espíritus" de los muertos por medios naturales y la aceptación de una acción de los "espíritus" sobre la materia produciendo fenómenos físicos, como golpes, ruidos variados y desplazamientos de objetos. La acción se produce por intermedio de una persona viviente, poseedora de facultades especiales para oficiar de intermediario; por eso, se la llama "médium". En la jerga espiritista de nuestro país, se los denomina "máquinas".

Los mediums son, con harta frecuencia, simuladores (que a veces llegan a convencerse de la realidad de esos poderes que empezaron simulando), cuando no se trata de neuróticos, histéricos, psicóticos y epilépticos. Casi todos son enfermos, anormales y desequilibrados. Las prácticas espiritas, lejos de curar sus males, los agravan y los difunden favoreciendo por contagio psíquico el desequilibrio de otras personas proclives a trastornos de la personalidad. La mayoría de los mediums termina, con la salud quebrantada, en asilos de enfermos mentales. (Hace algunos años, mientras realizábamos un estudio sobre las afasias

[35] Las expresiones "espirita", "espiritualista" y "espiritista" son sinónimos en el lenguaje del espiritismo.

[36] En nuestro país, el espiritismo cuenta con múltiples organizaciones, una abundante bibliografía y editoriales y librerías especializadas.

en el viejo Hospicio de las Mercedes, comprobamos que varios alienados habían concurrido a centros espiritistas y realizado las consabidas prácticas.)

En *El error espirita* son esclarecidos cuatro aspectos fundamentales del espiritismo:

1°) el problema de la comunicación con los muertos;
2º) la doctrina de la reencarnación;
3º) la cuestión del satanismo y
4º) la explicación de los fenómenos.

El primer problema es inexistente porque los espíritus carecen de cuerpo y, en consecuencia, de órganos apropiados para la comunicación, como los sentidos, por ejemplo; el segundo es una deformación de los conceptos de metempsicosis y transmigración; el tercero es un problema que ocupó varias veces a Guénon (verbigracia en *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos)* y en el que hay que distinguir a) un satanismo consciente y b) un satanismo inconsciente. Este último es el más frecuente, tanto entre los adeptos cuanto entre los dirigentes de los centros espiritistas. El diablo —dice— no solo es terrible, también es grotesco y pueril; y pueril y grotesco es el espiritismo. Por algo Baudelaire decía que la mayor habilidad del diablo consiste en hacernos creer que no existe. Finalmente, la explicación de los fenómenos —cuando no obedecen al fraude o a la patología mental— debe hacerse teniendo en cuenta el plano correspondiente: psicológico, psicopatológico, parasicológico o mágico.

PHILOSOPHIA PERENNIS ET UNIVERSALIS

No es fácil exponer sistemáticamente el contenido de una producción como la de Guénon porque, a pesar del rigor de su método y de la precisión casi matemática de su expresión, ha sido elaborada al margen de todo espíritu de sistema. Y ello obedece al convencimiento de su autor de que sistematizar la metafísica equivale a desnaturalizarla. Schuon ha afirmado[37] que se pueden estudiar cuatro grandes temas en su obra: la doctrina metafísica, los principios tradicionales, el simbolismo y la crítica del mundo moderno. Esta clasificación es aceptable siempre que se destaque que en la producción guenoniana hay un solo “protagonista”: la metafísica.

A pesar de los equívocos semánticos que ha suscitado un uso no siempre riguroso de la palabra “metafísica”, Guénon se decide a aceptarla restituyéndole su significación primitiva y etimológica: más allá de la física, y entendiendo la “física” tal como la interpretaban los antiguos, es decir, “ciencia de la naturaleza”. Desecha la palabra “Conocimiento”, de uso corriente en la India en lugar de “metafísica”, porque su empleo en Occidente induciría fácilmente a error.

Adoptado el término, se presenta un segundo problema, el de su definición. La dificultad se origina, ante todo, en que solo por analogía se puede hablar de un “objeto” metafísico. La metafísica —en el sentido guenoniano, que es el tradicional— se ocupa de lo universal,

[37] F. Schuon: *L’Oeuvre,* en el número especial de *Etudes Traditionnelles,* p. 257.

del conocimiento de los principios eternos y universales. Solo se puede definir lo que es limitado, ¿cómo definir, pues, lo esencialmente ilimitado? Una definición de la metafísica sería cada vez más inexacta a medida que nos esforzáramos por hacerla más precisa.

Por eso, la infinitud de su objeto analógico aconseja recurrir a términos de forma negativa, pues solo una doble negación puede sugerir la infinitud primordial, pues negar la finitud equivale a negar la negación de la infinitud.

Con respecto al *origen* de la metafísica, Guénon dirá lo que se afirma de los libros metafísicos del Vedanta: es de origen no-humano *(apaurusheya).* El *modo* de conocimiento es distinto del científico; éste es racional, discursivo, y siempre indirecto; aquél, en cambio es suprarracional, intuitivo e inmediato. Ahora bien, hay diversas formas de intuición, por ejemplo, hay una intuición sensible y una intuición intelectual. El órgano de conocimiento metafísico es la intuición intelectual pura.

La *comunicación* del conocimiento metafísico puede solo hacerse por medio de símbolos que sirven de apoyo a la intuición de los que meditan sobre ellos. No es por la razón *(ratio),* órgano limitado de conocimiento, sino por el intelecto puro (análogo al *intelecto agente* de Aristóteles) como se puede alcanzar lo universal.

El conocimiento metafísico es *inexperimentable* por estar "más allá del mundo físico", pero tampoco es *demostrable* porque la universalidad de su "objeto" escapa a la razón individual. Hay un medio de *prueba* excepcional, único e intransferible: la *realización metafísica,* y un solo modo necesario para prepararse para ella: el conocimiento teórico y la concentración.

Pero la teoría es simbólica y virtual: solo la *realización efectiva* del conocimiento proporciona la *certidumbre* final. Ésta es la realización metafísica cuyo principio es la identificación por el conocimiento; como dice Guénon, un ser es todo lo que el ser conoce: "consiste en la toma de conciencia de lo que es de una manera permanente e inmutable, fuera de toda sucesión temporal o de cualquier otra naturaleza"[38].

La primera etapa de la realización metafísica consiste en la transmutación del individuo en el *hombre verdadero,* es decir en alcanzar, mediante el desarrollo de la individualidad *integral,* la restauración del *estado primordial.* El hombre verdadero adquiere el sentido de la eternidad; para él, la sucesión (aparente) de las cosas se ha transmutado en simultaneidad (real).

El estado primordial corresponde todavía al individuo humano; la segunda etapa de la realización se refiere a los estados *suprahumanos* (supra-individuales). El ser humano abandona el mundo de las formas, después de haber pasado por varios estados intermedios; el último de ellos es el *ser puro* o principio de la manifestación.

No se ha cumplido aún el objetivo final que es trascender el ser hasta alcanzar el estado absolutamente incondicionado, que implica la negación de la existencia relativa. Puede decirse que el ser está más allá de todos los estados, o también que los contiene a

[38] René Guénon: *La métaphysique orientale* obra citada, p. 15.

todos, o que ha alcanzado la *liberación* de todo condicionamiento: la unión con el Principio supremo[39].

En la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes* decía Guénon que el ser no es el más universal de todos los principios[40], por eso la metafísica aristotélica en la medida que estudia el ser en cuanto ser, no trasciende el plano *ontológico*[41]. El ser, aun entendido como principio de la manifestación, no es infinito porque no coincide con la posibilidad total: fuera del ser, mejor dicho, más allá del ser, todavía hay las posibilidades de no-manifestación; el ser es, pues, la primera determinación. En *El simbolismo de la cruz,* en *El hombre y su devenir según el Vedanta* y principalmente en *Los estados múltiples del ser*[42]*,* Guénon expone la teoría de los estados múltiples del ser.

Más allá del ser —en la no-manifestación— está el no-ser. El ser mismo, en la medida en que es el *principio* de la manifestación, no puede pertenecer a la manifestación, es decir, está en la no-manifestación. Además, hay en la no-manifestación lo manifestable antes de su manifestación y, por supuesto, lo no-manifestable, es decir, el no-ser, que es como el Supra-Ser, porque contiene al principio mismo del ser.

Aun cuando, usando una analogía, podríamos afirmar que el no-ser está *más cerca* del infinito que el ser, el infinito es el conjunto del ser y el no-ser. Ser y no-ser, considerados independientemente, no pueden ser infinitos porque se *limitan* mutuamente, es decir, se "finitizan" entre sí[43]. La Posibilidad Universal, ilimitada, absolutamente incondicionada, es el infinito mismo.

En *Los estados múltiples* del ser se establece una analogía entre las relaciones no-ser-ser y silencio-palabra: así como el no-ser (lo no-manifestado) es el principio del ser (lo manifestado), el silencio es el principio de la palabra. Dicho de otro modo, el ser o la unidad no es sino el no-ser, o cero metafísico, *afirmado;* la palabra es el silencio *expresado.* Pero así como el no-ser es algo más —infinitamente más— que la unidad no-afirmada, análogamente, el silencio es algo más —infinitamente más— que la palabra no-expresada: es lo inexpresable.

Esta concepción de la metafísica como el conocimiento supremo, como una sabiduría no humana, eterna, inmutable e infinita (ilimitada) ha sido denominada por Ananda Coomaraswamy *philosophia perennis et universalis* porque es la herencia común de toda la

---

[39] V. *Initiation et réalisation spirituelle,* París, Les Editions Traditionnelles, 1952, cap. VIII y *L'homme et son devenir selon le Védánta* (4ª édition, París, Les Editions Traditionnelles, 1952, cap. XXII.

[40] Op. cit., p. 131.

[41] Nótese que Guénon usa los términos "ontología" y "metafísica" en sentido inverso al de Heidegger en *Ser* y *tiempo.* Ambos coinciden en la crítica de la metafísica occidental, pero parten de principios distintos. El último Heidegger ha vuelto a usar la palabra "metafísica" aunque con un significado distinto del criticado por él en sus primeros libros.

[42] René Guénon: *Les états multiples de l'étre,* París, Les Editions Véga, 1947 (2ª edición).

[43] Usando una analogía teológica, diríamos que solo Dios existe y es infinito porque si el Diablo existiera, limitaría (finitizaría) necesariamente la infinitud divina. Si hay más de un infinito, no hay infinitud. Por eso —como hemos explicado en nuestro trabajo *Caracteres antimetafísicos del pensamiento con contemporáneo*— los transfinitos de Cantor son, en realidad, *finitos.*

humanidad sin excepción[44]. Schuon[45] prefiere la expresión *religio perennis* para evitar toda confusión posible con un sistema filosófico entendido como una mera “elaboración mental”.

LA CLAVE SIMBÓLICA

Si la metafísica tiene por “objeto” el no-ser y, por eso, es el conocimiento de lo inexpresable, ¿cómo eludir la aporía de “expresar lo inexpresable”? No hay más que dos posibilidades, el uso de términos de forma negativa o el recurso al lenguaje de los símbolos[46]. Encontramos al simbolismo como expresión del conocimiento metafísico —aunque esporádicamente— en la filosofía occidental; Platón, en los *Diálogos,* recurre con frecuencia a símbolos y mitos cuando intenta expresar ideas metafísicas y en dos de sus epístolas (la segunda y la séptima, sobre todo en esta última) alude directamente a la necesidad del lenguaje simbólico. Lo mismo hace Clemente en *Stromata* I.

En el capítulo VII de la 2ª parte de la *Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes,* se echan las bases de una teoría del simbolismo metafísico, que se presenta profundizada y desarrollada en *El simbolismo de la cruz* y en *Aperçus sur l'initiation.* El símbolo es la representación sensible de una idea; las palabras son también símbolos, por eso el lenguaje es un caso particular del simbolismo. El principio del simbolismo es la existencia de una relación de analogía entre la idea y la imagen que la representa. El símbolo *sugiere,* no *expresa,* por ello es el lenguaje electivo de la metafísica tradicional.

Su origen es no-humano y se basa en la correspondencia entre dos órdenes de realidades; tiene su fundamento en la naturaleza misma de los seres y las cosas, por eso —dice Guénon— la naturaleza toda es un símbolo. Símbolos y mitos no son simples recursos estilísticos sino, al contrario, formas indirectas, pero absolutamente auténticas, de traducción de la realidad última. La expresión griega *paramythía* designa etimológicamente a una prueba superior por medio de un mito, es decir, que el lenguaje mítico, como el simbólico, no es solo *designativo* sino también *probatorio*[47].

---

[44] V. Ananda Coomaraswamy: *Sagesse orientale et savoir occidental,* en el número especial de *Etudes Traditionnelles* ya citado, y, especialmente, *Eastern Wisdom and Western Knowledge,* cap. IV, de su libro, ya citado, *Th.e Bugbear of literacy,* p. *64.*

[45] V. el capítulo IX del libro de F. Schuon *Light on the Ancient Worlds,* London, Perennial Books, 1965, p. 143, nota *2.* La expresión “religio perennis” es usada por Schuon con un sentido distinto del que le asigna W. Urban, por ejemplo, en *Humanity and Deity,* London, George Allen & Unwin Ltd., 1951, p. 15 y siguientes. Urban entiende *philosophia perennis* como “la filosofía greco-cristiana” y *“religio perennis”* como “universalidad de la religión”; en cambio, para Schuon *religio perennis* es otro nombre de la metafísica tradicional en el sentido guenoniano del término.

[46] V. el trabajo de Georges Vallin: *Essence et formes de la théologie négative,* en *Revue de Méthaphysique et Morale.* Avril-Septembre 1958, nº 2-3, pp. 161-201. Este ensayo se publicará en EUDEBA traducido y anotado por mí.

[47] En su obra *Aperçus sur l'initiation,* dice que “el mundo es como un lenguaje divino para aquellos que saben comprenderlo; según la expresión bíblica *Caeli enarrant gloriam Dei”* (Salmo XIX, 2), nota 1 de la p.

El símbolo no *expresa* ni *explica,* solo sirve de *soporte* para elevarse, mediante la meditación, al conocimiento de las verdades metafísicas. Su ambigüedad *vela* y *revela* la realidad y su carácter polisémico posibilita su interpretación en diversos órdenes o planos de la realidad. Por eso, cada ser humano penetra según sus aptitudes (calificación intelectual) en la intimidad del símbolo. La polisemia es el reflejo sensible universal de la unidad esencial del símbolo.

La pluralidad de sentidos incluida en cada símbolo se basa en la ley de correspondencia (analogía): una imagen sirve para representar realidades de diversos órdenes o niveles, desde las verdades metafísicas hasta las que son como "causas segundas" con respecto a aquéllas. Los diversos sentidos del símbolo no se excluyen, cada uno es válido en su orden y todos se completan y corroboran, integrándose en la armonía de la síntesis total.

Se suele sostener que la admisión del sentido simbólico de un texto equivale al rechazo de su significación histórica o literal. Este erróneo criterio obedece a ignorar el principio del simbolismo: la ley de correspondencia o analogía. Como se ha visto, cada cosa traduce, en su orden de existencia y según su modo propio, el principio metafísico que es su profunda razón de ser. Por ejemplo, la interpretación metafísica de un símbolo no excluye su significación histórica, más aún, ésta es una consecuencia de aquélla, pero esa relación de dependencia no la priva de su *grado* de realidad (el que corresponde a su orden)[48].

Si —como se ha dicho— el lenguaje es un caso particular del simbolismo, ¿por qué usar símbolos especiales como expresión del conocimiento metafísico y no recurrir sencillamente al lenguaje filosófico? En primer lugar, el símbolo es la forma más adecuada para transmitir significados no conceptuales y, en segundo término, es sintético, en cambio el lenguaje es analítico. El simbolismo es intelectual (espiritual), el lenguaje es racional. Los símbolos no deben ser *explicados* sino *comprendidos,* hay que meditar sobre ellos para intuir espiritualmente el orden de realidad a la que aluden indirectamente: *sugieren* antes que *expresan.*

El oscurecimiento de los símbolos que caracteriza a nuestra época es el resultado de la pérdida de la mentalidad simbólica[49], que se refleja en dos tipos de incomprensión, denominados por Guénon incomprensión de primero y segundo grado. El *primer grado* de incomprensión corresponde a la degradación del sentido de los símbolos (everismo, naturalismo, materialismo); el *segundo grado* consiste en el estudio exterior de los símbolos.

133.

[48] En *El simbolismo de la cruz* se ilustra este principio mostrando el doble sentido, metafísico e histórico, de la muerte de Cristo en la cruz.

[49] V. mi trabajo *Mito* y *semántica,* Ediciones de SAPSE, en prensa, y también, el libro de M. D. Chénu: *La théologie au douzième siècle*, París, Vrin, 1957, capítulos VII y VIII.

La filosofía profana emplea un lenguaje analítico y racional, la metafísica, ciencia sagrada, usa un lenguaje sintético y espiritual: el simbolismo.

SI LA SEMILLA NO MUERE…

Hay motivos para suponer que Guénon fue elegido por una organización iniciática oriental como representante occidental más calificado para recibir y transmitir el acervo metafísico tradicional del Oriente. Él mismo confesó a Chacornac que su conocimiento de las doctrinas y las lenguas orientales no era de origen libresco, y P. Sérant (véase su obra citada, p. 10) afirma que es casi seguro que a la edad de 21 años Guénon haya recibido directamente de representantes de las doctrinas islámicas, hindú y china "los elementos necesarios para la elaboración de su síntesis tradicional". Préau, en el artículo ya citado, sostuvo que Guénon conoció directamente las doctrinas orientales a través de una enseñanza oral, que admite también Chacornac aunque sin poder determinar la identidad de sus maestros hindúes. Lo único que se atreve a asegurar es que pertenecían a la escuela del Vedanta adwaita (no-dualista) y que este contacto fue posterior a los años 1908-1909.

Su relación con el islamismo es mejor conocida: tuvo lugar en 1909 a través de Abdul-Hadi, cuyo nombre profano era John Gustaf Agelii (pp. 43-46 del libro de Chacornac). Como es sabido, la incorporación definitiva de Guénon a la tradición islámica se realizó en 1912, dato que figura en una de las cartas que le escribió a Chacornac (obra citada, p. 47).

El Sheik egipcio El-Kebir pertenecía a una rama shadhilí y, al mismo tiempo, era también una autoridad en el orden exotérico. La expresión "rama shadhilí" indica una organización iniciática (esotérica). Según estas informaciones —que hemos tomado de M. Válsan[50] —el maestro de Guénon reunía en sí las dos autoridades requeridas en los dominios exotérico y esotérico de la tradición.

En la revista árabe-italiana *An-Nadi = Il Convito,* que se publicaba en El Cairo en la primera década de este siglo, Abdul Hadi, que mantenía relaciones personales con el Sheik Elish, publicó un trabajo con preciosas informaciones sobre este maestro espiritual: sabio profundo, respetado por todos —uno de los hombres más célebres del Islam—, autoridad indiscutida tanto en el aspecto exotérico como en el esotérico[51].

Según Vâlsan la obra de Guénon "se inscribe en una perspectiva cíclica que había enunciado explícitamente su maestro". Su doctrina no es el producto de un pensamiento original, sino el desarrollo de algunas ideas fundamentales "cuyos órganos de expresión y de aplicación fueron múltiples y lo serán aún ciertamente hasta que la finalidad prevista sea alcanzada en la medida en que debe serlo" (obra citada, pp. 45-46).

Poseemos importantes testimonios acerca de la ortodoxia metafísica de las doctrinas hindúes expuestas en la producción guenoniana. Uno de ellos es el de Ananda

[50] M. Vâlsan: *L'Islam et la fonction de René Guénon,* París, *Etudes Traditionnelles.* nº 305, p. 36.
[51] M. Vâlsan, op. cit., pp. 40-47.

Coomaraswamy que, cuando conoció su obra, se convirtió en su discípulo. A su vez, Marco Pallis ha afirmado que la expresión guenoniana de la metafísica tradicional ha sido reconocida por eminentes lamas como una formulación fiel de los principios metafísicos del Tibet. El mismo Pallis ha publicado en lengua tibetana una traducción-adaptación de dos libros de Guénon *(La crisis del mundo moderno* y *El reino de la cantidad y los signos de los tiempos)* bajo el título *El Kali-Yuga y sus peligros;* los tibetanos que han leído esta obra la consideran estrictamente ortodoxa y escrita por "un gran lama".

En un artículo publicado en uno de los últimos números de *Etudes Traditionnelles*[52], Michel Vâlsan se ocupa de la repercusión de la obra de Guénon en Oriente. Hace 10 años —dice— el doctor Abdel-Halim Mahmud, profesor de la Universidad de Al-Azhar, de El Cairo, publicó un trabajo sobre Guénon en lengua árabe, con una selección de textos de sus obras; un estudiante de El Cairo prepara una tesis sobre *René Guénon y el Islam,* que deberá defender próximamente en la Sorbona.

Entre los eminentes pensadores que hoy lo citan, recordamos los siguientes: E. Dermenghem, Jean Hebert, Henri Corbin, Georges Vallin, R. C. Zaehner, Mircea Eliade, Leopoldo Ziegler, René Grousset, Jean Danielou, Ananda Coomaraswamy y Luc Benoist.
Después de haber leído a Guénon, más de un católico decepcionado del catolicismo retornó a él. P. Sérant (obra citada) menciona en su libro una declaración de Henri Bosco, quien encontró en los libros de Guénon "nuevas razones para creer católicamente". André Gide tuvo el valor de confesar: "Si Guénon tiene razón, toda mi obra cae" y algunas líneas más abajo, agregó: "Nada puedo objetar a lo que ha escrito Guénon. Es irrebatible"[53].

Es difícil saber qué grado de desarrollo espiritual había alcanzado Guénon, y aunque existen razones para sospechar que formó parte de una cadena iniciática, nada podemos asegurar. Él mismo siempre se negó a hacer la menor alusión a su vida espiritual íntima. No es posible, pues, hablar de una escuela iniciática guenoniana si ni siquiera sabemos si él mismo perteneció a alguna organización esotérica tradicional.

El 30 de agosto de 1950, ante la eventualidad nada improbable de su próxima muerte, escribió a Jean Reyor: "En lo que se refiere a la revista *(Etudes Traditionnelles),* creo que sería bueno continuar con ella, si fuera posible". El nº 289 de *Etudes Traditionnelles,* publicado en enero de 1951, incluía una noticia firmada por Chacornac y Reyor en la que anunciaban a los lectores que, conforme a los deseos de Guénon, proseguirían la obra a la que él había consagrado toda su vida. Ese mismo año apareció el número triple (293-294-295), consagrado a Guénon, que hemos citado varias veces en este trabajo.

La revista ha seguido publicándose regularmente hasta hoy (1969) y en ella han aparecido traducciones de textos tradicionales y artículos de viejos y nuevos colaboradores, conservando la estructura y la orientación que le imprimió Guénon desde su iniciación. Algunos de los nombres que figuran como colaboradores de *Etudes Traditionnelles*

[52] Michel Vâlsan: *L'Oeuvre de Guénon en Orient, Etudes Traditionnelles,* nº 411, pp. 32-37.

[53] André Gide: *Journal* 1942-1949, París, Gallimard, 1950, p. 195.

escriben también en una revista inglesa cuyo espíritu es similar al de la publicación francesa de referencia, titulada *Studies in Cornparative Religions* (antes llamada *To Morrow. Studies in the Sacred Traditions of East and West).*

Estamos convencidos de la significación providencial de la obra de Guénon, pero, al pensar en la incomprensión que aún persiste en torno de sus libros, no podemos evitar recordar con tristeza las palabras de Platón (7 Epístola): "todos aquellos que han escrito —o escribirán— pretendiendo saber cuál es el objeto de mis afanes, nada han entendido". Si, como sospechamos, Guénon no tuvo *realmente* discípulos, fue el último metafísico de Occidente.

ARMANDO ASTI VERA

OBRAS DE RENÉ GUÉNON

- Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues (1921; 2ª edición, 1932; 3ª edición, 1939; 4ª edición revisada y corregida por el autor, 1952).
- Le Théosophisme, histoire d'une pseudo-religion (1921; 2ª edición revisada y aumentada, 1928; reedición aumentada con textos ulteriores, 1965).
- L'Erreur spirite (1923; 2ª edición, 1952).
- Orient et Occident (1924; 2ª edición, 1948).
- L'homme et son devenir selon le Védánta (1925; 2ª edición, 1941; 3ª edición, 1947; 4ª edición, 1952).
- L'ésoterisme de Dante (1925; 2ª edición, 1939; 3ª edición, 1949).
- Le Roi du Monde (1927; 2ª edición, 1939; 3ª edición, 1950).
- La crise du monde moderne (1927; 2ª edición, 1946).
- Autorité spirituelle et pouvoir temporel (1929; 2ª edición, 1947).
- Saint Bernard (1929; 2ª. edición, 1951).
- Le symbolisme de la Croix (1931; 2ª edición, 1950).
- Les états muitiples de l'être (1932; 2ª edición, 1947).
- La métaphysique orientale (1939; 2ª edición, 1945; 3ª edición, 1951).
- Le règne de la quantité et les signes des temps (1945, 2ª edición, 1946).
- Les principes du calcul infinitesimal (1946).
- Aperçus sur l'initiation (1946, 2ª edición, 1953).
- La grande triade (1946).
- Initiation et réalisation spirituelle (1952).
- Aperçus sur l'ésoterisme chrétien (1954).
- Symboles fondamentaux de la science sacrée (1962).
- Etudes sur la franc-maçonnerie et le compagnonnage (1964, 2 tomos).
- Etudes sur l'hindouisme (1966)

Nota: Los cinco últimos libros han sido editados por sus discípulos.

EN ESPAÑOL

Introducción general al estudio de las doctrinas hindúes (1945).
El teosofismo (1954).
La crisis del mundo moderno (1967).

EN ITALIANO

Il re del mondo (traducción de Arturo Reghini; 1927).
La crisis del mondo moderno (1937).
L'uomo e il suo devenire secondo il Vedanta (traducción de Corrado Rocco, 1937).
Considerazioni sulla via iniziatica (traducción de Corrado Rocco, 1949).
L'esoterismo di Dante (traducción de Corrado Rocco, 1951).
La metafisica orientale (traducciόhn de Giovanni Frigieri).
Introduzzione generale allo studio delle dottrine indú (traducción de Giovanni Frigieri).
La grande triade (traducción de Corrado Rocco).

EN ALEMÁN

Krisis der Neuzeit (traducción de Martín Otto, 1950).

EN PORTUGUÉS

A crise do mundo moderno (traducción de F. G. Galvao, 1948).

BIBLIOGRAFÍA

Paul Sérant: *René Guénon* (París, La Colombe, 1953).

Lucien Méroz: *René Guénon ou la sagesse initiatique* (París, Plon, 1962).

Paul Chacornac: *La vie simple de René Guénon* (París, Les Editions Traditionnelles, 1958).

Ananda Coomaraswamy: *The Bugbear of Literacy* (London, Dennis Dobson, Ltd., 1947).

Léopold Ziegler: *René Guénon et le dépassement du monde moderne.**

Michel Válsan: *La fonction de René Guénon el le sort del Occidente.**

Frithjof Schuon: *L'oeuvre.**

Luc Benoist: *Perspectives générales.**

André Préau: *René Guénon et l'idée métaphysique.**

Jean Thamar: *Commennt situer René Guénon.**

J.C.: *Quelques remarques sur l'oeuvre de René Guénon.**

Marco Pallis: *René Guénon et le Bouddhisme.**

Paul Chacornac: *La vie simple de René Guénon.**

González Truc: *Souvenirs et perspectives sur René Guénon.**

F. Vreede: *In Memoriam René Guénon.**

Mario Meunier: *René Guénon, precurseur.**

Jean Reyor: *Le derniére veille de la nuit.* *

Georges Vallin: *La perspective métaphysique* (París, P.U.F., 1959).

Michel Vâlsan: *L'oeuvre de René Guénon et l'Orient* (E. T., n° 411).

Denys Roman: *René Guénon et la lettre G* (E. T., n° 401).

Jean Reyor: *René Guénon et la notion d'universalité* (E. T., nº358).

Jean Reyor: *Autour de "La vie simple de René Guénon"* (E. T., n° 348).

Jean Reyor: *En marge de "La vie simple de René Guénon"* (E. T., nº 345).

Fernand Bruner: *Science et réalité* (París, Aubier, 1954).

Ives Millet: *Science et réalité de Fernand Brunner* (E. T., n° 338).

Marie-Paule Bernard: *Les idées traditionnelles au temps des grandes illusions* (E. T., n° 336).

Jean Reyor: *Initiation et moment cosmique d'aprés l'oeuvre de René Guénon* E. T., n° 329).

Arturo Reghini: *Les principes du calcul infinitésimal de Guénon* (E. T., n° 264).

Jean Reyor: *Eglise et maçonnerie dans l'oeuvre de René Guénon* (E. T., n° 325).

Jean Reyor: *A propos des "Maîtres" de René Guénon* (E. T., nº 321).

Jean Reyor: *A propos d'un nouveau livre de René Guénon* (E. T., n° 316).

Miehel Vâlsan: *L'Islam et la fonction du René Guénon* (E. T., n° 305).

Jean Reyor: *René Guénon et la Franc-Maçonnerie* (E. T., nº 300).

Jean Thamar: *Sagesse de René Guénon* (E. T., n° 297).

Jean Danielou: *Le mystére de l'Histoire* (París, Editions du Senil, 1953).

Cornelis y Léonard: *La gnose éternelle* (París, Librairie Artheme Fayard, 1959).

René Daumal: *René Guénon* (Cahiers de la Pléiade, print.-été 1951).

Luc Benoist: *Art du monde, la spiritualité du métier* (París, Gallimard, 1941).

Louis Beinaert: *¿Sagesse de René Guénon? (Etudes,* n° de mai de 1951).

** Nota: Los trabajos señalados con * han sido publicados en el número especial de Etudes Traditionnelles dedicado a René Guénon: nº 293-294-295. En general, "E. T." es la abreviatura de "Etudes Traditionnelles".*

NOTA DEL TRADUCTOR

En la traducción se ha procurado respetar estrictamente el estilo del autor, caracterizado por el párrafo largo, donde el hilo del pensamiento se desarrolla de modo complicado pero lúcido, con numerosas incidentales, y articulado por frecuentes anáforas y nexos. Se han agregado algunas notas, diferenciadas por la abreviatura *(N. del T.),* para aclarar expresiones que el autor da por conocidas, y a veces algún punto de detalle. Sin indicación especial., en los artículos o las notas, se ha dado ocasionalmente entre corchetes la traducción o la explicación de un término o la indicación precisa del pasaje de una cita; esos corchetes se diferencian de los del compilador, que encierran otra clase de notas. A veces ha sido necesario, para traducir ciertos conceptos, emplear neologismos de significación o de forma (por ejemplo *reversión,* explicado en su lugar; o *indefinitud,* como sustantivo abstracto de *indefinido;* o *principial,* como adjetivo de *Principio).*

Las citas bíblicas se han tomado generalmente de la traducción de Bover-Cantera o de la de Nácar-Colunga (ambas de la B. A. C.).

En cuanto a las voces griegas y orientales, solo parcialmente se ha seguido al autor (por ejemplo, en los valores dados al vocalismo árabe, o en la forma de las palabras sánscritas, citadas por el autor en nominativo y no por sus temas, como es lo usual); a este respecto, se tendrá presente en particular que, sobre el tema *brahman,* el neutro *Brahma* es el nombre del "Principio" absoluto e incondicionado, y el masculino *Brahmá,* el "dios", una de las primeras "determinaciones" de aquél con respecto a la "manifestación".

Para las transcripciones, se ha preferido en general el criterio utilizado en otras publicaciones de la Editorial. Sin embargo, en la mayoría de los casos se ha empleado una transcripción semiestricta (parecida a la del autor); y una transcripción estricta se ha usado sólo en las citas de frases (no de títulos) y en los casos en que la argumentación etimológica del texto lo hacía aconsejable. Las vocales largas se señalan con circunflejo (excepto *o, e* en sánscrito, siempre largas cerradas); pero se ha indicado la acentuación según las normas del castellano, por medio de acento grave sobre vocal larga y acento agudo en otro caso *(Vedânta, Brahmana, Mashiah, kshátriya, mishnáh)*. Para el chino se ha usado el casi internacional sistema Wade, con diferencias no importantes. Para el hebreo se ha prescindido de diferenciar los valores breves, abiertos y cerrados de las vocales y los valores "aspirados" de *b, g, d, t* (la "aspirada" de *k* es *j,* y la de *p* es *f);* pero, por importar para ciertas consideraciones del autor, se ha indicado la presencia de un *yod* quiescente tras *e, i,* y la de un *vav* quiescente tras *o, u,* por medio de circunflejo o grave, según el caso (así, *shît* corresponde en grafía hebrea no vocalizada a *shyt, beni* a *bny, lûz* a *lvz, Yesôd* a *ysvd,* pero *mishnáh, kéter,* a *mshnh, ktr);* lo mismo vale para las vocales árabes, donde además *â* indica presencia generalmente de un *álif.* Por la misma razón, tanto en hebreo como en árabe, se ha representado la letra *'ayn* con el signo ', y el *álif* o el *álef* con el signo ' (este signo, cuando no figura a comienzo de palabra de esas lenguas iniciada en vocal, debe ser sobreentendido: *álif* = *'á1if).* El hecho de que una misma palabra pueda aparecer en dos formas levemente distintas (por ejemplo, *álif* y *'álif, pinda* y *pi*nd*a)* se debe a la distinción entre transcripción semiestricta y transcripción estricta indicada antes.

La tabla siguiente resume las convenciones de transcripción. Se tendrá en cuenta que el “ataque glotal” es una brusca y breve constricción de las cuerdas vocales; las “velarizadas” son consonantes acompañadas de elevación de la parte posterior de la lengua, apretada contra los molares superiores; y las “retroflexas” se emiten con la punta de la lengua vuelta hacia el paladar. Las indicaciones hasta la raya son las únicas que necesita el lector no interesado en los aspectos lingüísticos; las que las siguen son, en su mayor parte, las convenciones empleadas en las transcripciones estrictas, para las cuales razones técnicas han impedido utilizar los signos internacionales acostumbrados.

Valores	*Ejemplos*
Ç, HS, SH: como *sh* inglesa en *show* (las dos primeras, estrictamente, como *ch* alemana en *ich).*	Sánscr.: *Çiva;* ch; *hsing;* ár.: sheij.
GE, GI: siempre como en español *gua, gui.*	Sánscr.: Gîtâ.
*H:*1) muda en los finales árabe -*ah,* hebreo -*áh,* excepto en *Rùah* y *Mashiah;*	Ar.: *Allàh, logah;* hebr.: *mishnáh;*
2)aspirada, como en inglés, en otro caso.	Sánscr.: *dharma, hamsa.*
DH, TH: 1) respectivamente, como *d* y *t* seguidas de *h* aspirada, en sánscrito (y lo mismo *th* en griego);	Sánscr.: *dharma, tathâ;* gr.: *aithér;*
2) respectivamente (en árabe y germánico), como *d* en *nada* o. *th* inglesa en *they,* y como *z* en *caza.*	Ár.: *dhikr, hadîth;* gerrn.: *Thor.*
DJ y J: en árabe la primera, en otras lenguas la segunda, como *j* inglesa en *John* o *y* rioplat en *yo.*	Ár.: *djinn;* ch:: *jen;*. sánscr.: *Arjuna.*
J: en árabe y hebreo, como *j española.*	Ár.: *sheij;* hebr.: *Hêjal.*
LL: doble ele, como en esp. *al lado* o italiano *cello.*	Ár.: *Allàh.*
R: no seguida ni precedida de vocal: en sánscrito, *r* vocal, casi *ri,* y puede llevar el acento.	Sánscr.: *pitr, Vrtra, Rshi = [rishi].*
Ü: como *ü* alemana *(Führer)* o *u* francesa *(mur).*	Ch.: *Nü.*
Y: 1) en griego, como *ü;* 2) en otro caso, como *i* de *cielo, ionizar, hoy.*	Gr.: *lykos;* sánscr.: *kshátriya, yoga.*
Z: s sonora o “zumbante”, como francés o inglés *zone.*	Hebr.: *lûz, Zóhar.*
’: 1) en chino, como *h* aspirada;	Ch.: *t’ao;*
2) en las semíticas, ataque glotal.	ár.: *’álif, Mika’il.*
‘: faríngea fricativa sonora (como una gárgara suave).	Ár. y hebr.: *‘ayn.*
G: en árabe, uvular (como una gárgara áspera).	Ár.: *logah, segîr.*
Q: en las semíticas, uvular (una *k* muy posterior.	Ár.: *qâf, maqâm*.
Letras en redonda *dentro de la bastardilla:*	
D, T, N: en sánscrito, retroflexas.	Sánscr.: *pinda, hatha.*
D, T, S, Z*:* en las semíticas, velarizadas (Z es, estrictamente, la velarizada de *DH)*	Ár.: *fayd, záhir, saffât,* hebr.: *Metatrón.*
H: en las semíticas, fricativa faríngea sorda (como al expulsar aire con fuerte fricción).	Ár.: *Rûh*, *hadîth;*, hebr.: *Ruah.*

En la transcripción del griego, cuando en la palabra no hay otro acento señalado, una *y* que aparezca es la portadora de acento agudo en la grafía original; p. ej.: *lykos.*

INTRODUCCION

El presente volumen reúne todos los artículos de René Guénon que tratan especialmente sobre símbolos tradicionales y que no han sido retomados —o por lo menos no exhaustivamente— con ulterioridad en sus propias obras. Estos textos, así como la mayoría de los que aún falta agrupar en torno de algunas otras ideas de conjunto, fueron publicados en periódicos entre 1925 y 1950[54] principalmente en Regnabit y en Le Voile d'Isis, titulado desde 1936 Études Traditionnelles.

La forma un tanto particular de los artículos aparecidos en la primera de las publicaciones mencionadas exige algunas explicaciones, que serán útiles además para la biografía de René Guénon. Regnabit era una revista mensual católica fundada en 1921 por el R. P. Félix Anizan, de los Oblatos de María Inmaculada; inicialmente, llevaba en subtítulo la mención: "Revue universelle du Sacré-Coeur", y había dado origen a una "Sociedad de la Irradiación intelectual del Sagrado Corazón", que estaba "patrocinada por quince cardenales, arzobispos u obispos" y cuyo secretario general era el padre Anizan mismo. Entre sus colaboradores regulares figuraban Louis Charbonneau-Lassay, grabador y heraldista, cuyos trabajos sobre la iconografía y la emblemática cristianas aparecerían pronto como una de las más importantes contribuciones a la revivificación contemporánea de la intelectualidad tradicional en Occidente[55] Por mediación de Charbonneau-Lassay, René Guénon entró a colaborar en la revista en 1925, es decir, en una fecha en que ya había publicado la Introduction générale à l'étude des doctrines hindoues, Le Théosophisme, L'Erreur Spirite, Orient et Occident, L'Homme et son devenir selon le Védânta y L'Ésoterisme de Dante, trabajos que habían desarrollado los temas fundamentales de su obra, inspirada en las enseñanzas orientales, y en que había situado netamente su posición intelectual de carácter abiertamente universal. Empero, en el cuadro harto particular de Regnabit, Guénon debía colocarse, como lo diría él mismo más tarde, "más especialmente en la 'perspectiva' de la tradición cristiana, con la intención de mostrar su perfecto acuerdo con las demás formas de la tradición universal[56]

---

[54] Recordemos que René Guénon nació en Blois el 15 de noviembre de 1886 y murió en El Cairo, el 7 de enero de 1951.

[55] L. Charbonneau-Lassay, nacido en 1871 en Loudun (Viena francesa), donde murió el 26 de diciembre de 1946, pudo en vida reunir y publicar en volumen, en 1940, una parte de sus trabajos, con el título de *Le Bestiaire du Christ* (Desclée de Brouwer); esta primera obra debía ser seguida por un *Vulnerario*, un *Florario* y un *Lapidario de Cristo*. Quién sabe cuándo, ni por cura de quién, todos esos tesoros acumulados por una labor inmensa y la más pura de las pasiones saldrán a luz.

[56] Ver más abajo, la nota inicial del cap. LXXIII, "El grano de mostaza". Por lo demás, en uno de sus primeros artículos de *Regnabit* ("À propos de quelques symboles hermético-religieux", diciembre de 1925, pág. 27), Guénon concluía así, con motivo de ciertas vinculaciones que acababa de establecer entre símbolos cristianos y símbolos de otras formas tradicionales: "Esperamos, al señalar todas esas relaciones, haber logrado por lo menos hacer sentir en cierta medida la identidad profunda de todas las tradiciones, prueba manifiesta de su unidad original, y la perfecta conformidad del cristianismo con la tradición primordial, de la cual se hallan así, por doquiera, vestigios dispersos".

Comenzó, en el número de abril- septiembre de 1925, con un artículo intitulado “Le Sacré-Coeur et la légende du Saint Graal”, y luego, desde el número de noviembre, entregó regularmente estudios concernientes sobre todo al simbolismo del Corazón y del Centro del Mundo, es decir, en suma, a los dos aspectos, microcósmico y macrocósmico, del centro del ser. Las ideas, tan poco habituales, de la enseñanza de Guénon hallaron empero un favor indudable en el R. P. Anizan[57] y preciosos puntos de apoyo documentales en las investigaciones de Charbonneau-Lassay: estos dos autores gustaban remitirse, en ocasiones dadas, a la autoridad intelectual y el saber de René Guénon[58]. Así, a poco de estos comienzos en Regnabit, se advierte que la revista trata de orientarse en un sentido deliberadamente más intelectual, y manifiesta incluso, cierta apertura a la idea de universalidad tradicional, todo ello, naturalmente, rodeado de gran número de precauciones doctrinales y terminológicas. A comienzos de 1926, la “Sociedad de la Irradiación intelectual del Sagrado Corazón” sigue ella misma esa orientación nueva y se reorganiza para mejor corresponder a su objetivo, que se precisaba como un trabajo de orden doctrinal, “en el orden del pensamiento”. Un Llamado dirigido a los escritores y artistas, redactado, por el padre Anizan pero firmado, entre otros, por L. Charbonneau-Lassay y el mismo Guénon, declaraba (el subrayado es el del autor del texto):

“Mientras que en el mundo católico, por una aberración inverosímil pero harto real, todo cuanto es Sagrado Corazón se cataloga ipso facto como simple devoción, nosotros, por nuestra parte, estamos persuadidos de que el Sagrado Corazón aporta al pensamiento humano la palabra salvífica, la palabra que deseamos repetir infatigablemente, la última palabra del Evangelio... De la Revelación del Sagrado Corazón —que no datamos en modo alguno en el siglo XVII— tenemos una idea muy vasta, que consideramos muy exacta. Siguiendo a Bossuet, quien veía en el Corazón de Cristo «el resumen de todos los misterios del cristianismo, misterio de caridad cuyo origen está en el corazón», pensamos que la Revelación del Sagrado Corazón es la totalidad de la idea cristiana manifestada en su punto esencial y en el aspecto que el pensamiento humano es más capaz de captar. Lejos de nosotros la opinión, tan errónea como difundida, de que la Revelación del Sagrado Corazón es únicamente el principio de una devoción. Por cierto, la devoción al Sagrado Corazón es bella entre todas y, bien comprendida, debe irradiar en toda la vida cristiana.

---

[57] Al introducir el primer artículo de Guénon, el R. P. Anizan lo presentaba ya en los siguientes términos:

“Es también una floración —tan encantadora como densa— la de los viejos mitos que han realizado la primera educación de la humanidad. Bellos temas de la tradición primitiva, o bellos retoños del espíritu humano, esas leyendas ¿no han de expresar a su manera los rasgos de Cristo, que el primer hombre hubo de anunciar a sus hijos y que todas las almas aguardan por instinto? M. Guénon ve en el Graal —la copa misteriosa de una de nuestras novelas míticas— una figura del Corazón amante que ‘el Señor dio un día a Santa Matilde bajo el símbolo de una copa de oro en la cual todos los santos debían beber el elixir de la vida’ (*Le livre de la grâce spéciale,* 1ª parte, cap. XXII, nº 41). Ojalá todos los viejos mitos nos hagan beber de la doctrina tradicional, donde los amigos de *Regnabit* encontrarán complacidos una premanifestación del Corazón de Jesús.”

[58] Al señalar ciertas insuficiencias en los trabajos de los historiadores contemporáneos que se ocupan de la devoción del Sagrado Corazón, Charbonneau-Lassay decía por su parte: “En el último fascículo de *Regnabit,* René Guénon nos ha hablado, con su incontestable autoridad, de esa hermética cristiana cuya existencia e importante papel en la Edad Media sería pueril negar” (“À propos de deux livres récents” número de noviembre de 1925).

Pero la Revelación del Sagrado Corazón desborda con mucho el marco de una devoción, *por bella e irradiante que se la suponga. Directamente y por su naturaleza misma, esa Revelación se dirige* al espíritu, *para ubicarlo o reubicarlo en el* sentido del Evangelio. *Puesto que el símbolo es esencialmente* una ayuda del pensamiento *—ya que lo fija y lo conduce Cristo, al mostrarse en un símbolo real que, aun a los pueblos antiguos, ha aparecido como una* fuente de inspiración *y un* foco de luz, *se dirige al pensamiento. Llamado de su amor y llamado de su amor bajo el símbolo de su Corazón: he aquí algo que pertenece al orden del espíritu, he ahí algo que nos reconduce directamente «por la pista del Evangelio». Y por esta causa, estimamos que la Revelación del Sagrado Corazón será siempre de una* importancia capital… No *creemos que el Sagrado Corazón sea la salvación del mundo únicamente por la devoción de que es objeto. El mal es de otra esencia.* Es el pensamiento mismo el que se descristianiza. *Llevando nuestra afirmación a la zona del pensamiento, tenemos conciencia de situarla* en el punto vital…" (número de enero de 1926).

Entre tanto, Regnabit se había convertido en el órgano de la Sociedad a la que había dado origen, y con el número de marzo de 1926 la publicación adoptaba, efectivamente, este subtítulo: "Revue universelle du Sacré-Coeur et organe de la Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Coeur". Pero, por otra parte, comenzaban a manifestarse ciertas reacciones, que, por lo demás, se referían, curiosamente, al objeto mismo de la revista y de la Sociedad, y más precisamente contra la idea de una Revelación del Sagrado Corazón. Los diversos colaboradores hubieron así de justificar, de diferentes maneras, pero infatigablemente, su objetivo y su programa[59]. En cuanto a René Guénon, que, en sus estudios, citaba a menudo los datos de otras formas tradicionales de Occidente y de Oriente, y en particular del hinduismo, su situación aparecía, según es fácil comprenderlo en tales condiciones, como la más crítica. Esto explica, por lo demás, el hecho, sin embargo sorprendente, de que no hiciera jamás referencia a sus propias obras dedicadas a las doctrinas hindúes[60], mientras que de modo general su enseñanza se apoyaba principalmente en esas doctrinas[61].

[59] No es aquí nuestro propósito historiar todo el debate ni juzgar las diferentes posiciones, sino solo evocar las circunstancias características en las cuales René Guénon hubo de formular entonces sus estudios de simbolismo cristiano. Empero, en lo que respecta a la cuestión planteada por la idea misma de la Revelación del Sagrado Corazón, que era el tema de *Regnabit* y que no podría encontrar ninguna seria dificultad ni desde el punto de vista de la ortodoxia tradicional en general ni desde el de la ortodoxia católica romana en particular, puede señalarse, a título ilustrativo, que otra publicación católica planteó entonces dicha cuestión en los términos siguientes, por boca de un eclesiástico tomista: "Sería menester decirnos con nitidez. qué se entiende por la Revelación del Sagrado Corazón. ¿Es cosa nueva? ¿Es algo realmente distinto de la Revelación cristiana? Si sí, ¿qué es entonces, lo que la distingue? Si no, es la supresión misma del objeto y de la razón de ser de la revista *Le Sacré-Coeur* [es decir, de *Regnabit, revue universelle du Sacré-Coeur].*" Esto constituía ya un mal presagio para el porvenir de la revista.

[60] De sus libros, solo citó *L'Ésotérisme de Dante,* una vez (en el artículo "La Terre Sainte et le Coeur du Monde", septiembre-octubre de *1926*)*, y Le Théosophisme, historie d'une pseudo-religion,* también una vez (en el artículo "Une contrefaçon du catholicisme", abril de 1927).

[61] En cuanto a la importancia dada por él al estudio de las doctrinas hindúes, cf. sobre todo *Orient et Occident,* cap. IV (págs. 204-13 de la edición de 1948).

Llevado entonces a explicar él mismo su método, lo hizo en los siguientes términos, en un post scriptum a su artículo de febrero de 1927 (“A propos du Poisson” [‘Acerca del Pez’]), texto que citamos aquí íntegramente en vista de su interés, inclusive en otros respectos, y tanto más por cuanto difícilmente encontraría en otro lugar un sitio apropiado[62]:

“Algunos se asombrarán quizá, sea con motivo de las consideraciones que acabamos de exponer, sea con motivo de las que hemos dado en otros artículos o que daremos ulteriormente, del lugar preponderante (aunque, por supuesto, de ningún modo exclusivo) que entre las diferentes tradiciones antiguas adjudicamos a la de la India; y tal asombro, en suma, sería harto comprensible, dada la ignorancia completa en que se está generalmente, en el mundo occidental, acerca de la verdadera significación de las doctrinas de que se trata. Podríamos limitarnos a hacer notar que, habiendo tenido ocasión de estudiar más particularmente las doctrinas hindúes, podemos legítimamente tomarlas como término de comparación; pero creemos preferible declarar netamente que hay para ello, otras razones, más profundas y de alcance enteramente general. A quienes estarían tentados de ponerlo en duda, aconsejaremos vivamente leer el interesantísimo libro del R. P. William Wallace, S. J., titulado De l’Évangélisme au Catholicisme par la route des, Indes (traducción francesa del R. P. Humblet S. J., librería Albert Dewit, Bruselas, 1921), el cual constituye a este respecto un testimonio de gran valor. Es una autobiografía del autor, quien, habiendo ido a la India como misionero anglicano, se convirtió al catolicismo por el estudio directo que hizo de las doctrinas hindúes; y en los lineamientos que de ellas ofrece, da pruebas de una comprensión que, sin ser absolutamente completa en todos los puntos, va incomparablemente más lejos que todo cuanto hemos encontrado en otras obras occidentales, inclusive las de los ‘especialistas’. Ahora bien: el R. P. Wallace declara. formalmente, entre otras cosas, que «el Sánátana Dharma de los sabios hindúes (lo que podría traducirse con bastante exactitud por Lex perennis: es el fondo inmutable de la doctrina) procede exactamente del mismo principio que la religión cristiana», que «el uno y la otra encaran el mismo objetivo y ofrecen los mismos medios esenciales de alcanzarlo» (pág. 218 de la traducción francesa), que «Jesucristo aparece como el Consumador del Sanátana Dharma de los hindúes, ese sacrificio a los pies del Supremo, tan evidentemente como el Consumador de la religión típica y profética de los judíos y de la Ley de Moisés» (pág. 217), y que la doctrina hindú es «el natural pedagogo que conduce a Cristo» (Pág. 142). ¿No justifica esto ampliamente la importancia que atribuimos aquí a esta tradición, cuya profunda, armonía con el cristianismo no podría escapar, a quienquiera la estudie, como lo ha hecho el R. P. Wallace, sin ideas preconcebidas? Nos consideraremos felices si logramos hacer sentir un poco esa armonía en los puntos que tenemos ocasión de tratar, y hacer comprender al mismo tiempo que la razón de ello ha de buscarse en el vínculo directo que une la doctrina hindú a la gran Tradición primordial”.

[62] El artículo de que se trata recibió una segunda redacción, publicada con el título “Quelques aspects du symbolisme du Poisson”, en *Études Traditionnelles de* febrero de 1936*,* donde no figura ese *post scriptum*. Dicha artículo ha sido recogido aquí en esta nueva forma (cap. XXII).

Entre tanto, los trabajos sobre el símbolo del Sagrado Corazón, que era el tema propio de la revista, atañían a la cuestión del simbolismo cristiano y universal. El R. P. Anizan realizaba una investigación muy a fondo, más especialmente en los textos del Doctor de la Iglesia por excelencia, santo Tomás de Aquino, con el fin de mostrar la razón e importancia de los estudios sobre el simbolismo sagrado y de apuntalar doctrinalmente la actividad de Regnabit y de la "Sociedad de la Irradiación intelectual del Sagrado Corazón". Así, juzgaba oportuno legitimar los trabajos de sus colaboradores más amenazados; como conclusión de uno de sus estudios, en marzo de 1927, escribía:

"La naturaleza misma de la Revelación del Sagrado Corazón y el ejemplo de santo Tomás de Aquino dan razón a nuestros estudios —de largo alcance— sobre el simbolismo. A la luz de los símbolos primitivos, M. René Guénon nos hace seguir el hilo de las verdades tradicionales que nos vinculan, por su origen, al Verbo revelador, y, por su término, al Verbo encarnado consumador. Artífice de la simbólica de Cristo, M. Charbonneau-Lassay da a los diamantes que talla reflejos tales, que nuestros ojos no podrán ya mirar los seres que nos rodean sin percibir en ellos las claridades del Verbo. ¿Por qué los esfuerzos de ellos? ¿Simple juego de altas inteligencias? En absoluto. Sino, ante todo, necesidad de hacer irradiar, en forma bellísima, enseñanzas magníficas (en sentido exacto, hacer grandeza: magnum facere); y, además, deseo de rehabituar un poco el pensamiento humano a las bienhechoras luces del simbolismo, para mejor adaptar las almas a esa manifestación del Sagrado Corazón que es el llamado simbólico del Amor vivo síntesis de toda verdad".

Empero, René Guénon se vio bien pronto obligado a suspender su colaboración, lo que explicó más tarde por "la hostilidad de ciertos medios neoescolásticos"[63]. Su último artículo, que trataba sobre "Le Centre du Monde dans les traditions extréme-orientales", es de mayo de 1927.[64] Empero, diecinueve artículos suyos habían sido publicados ya en Regnabit, de los cuales damos la lista por orden cronológico en el Anexo I del presente volumen.

Además, otros dos artículos redactados para la misma publicación permanecieron largo tiempo inéditos y no vieron la luz sino unos veinte años más tarde --aunque, en suma, en su forma inicial, como el autor lo ha indicado—, en Études Traditionnelles, números de enero-febrero de 1949: "La grain de sénevé" ['El grano de mostaza'], y de marzo-abril del mismo año: "L'Ether dans le coeur" ['El Éter en el corazón'], de donde los hemos tomado para constituir, respectivamente, los capítulos LXXIII y LXXIV.

De esos artículos, que, en suma, tratan todos de símbolos y de la cuestión del simbolismo tradicional, algunos fueron retomados por el autor sea en cuanto al tema, sea en cuanto al texto mismo, en una perspectiva desprendida de las primeras contingencias, e incorporados, de diferentes maneras, en obras de temas muy variados, especialmente en Le Roi du Monde (1927), Le Symbolisme de la Croix (1931) y Aperçus sur l'Initiation (1946).

[63] Ver nota 2 del cap. LXXIV: "El grano de mostaza".

[64] La revista *Regnabi.t* dejó de aparecer en 1929 (el último número es el de mayo). Poco después, Charbonneau-Lassay dirigió una nueva revista, *Le Rayonnement intellectuel,* que apareció de 1930 a 1939, pero en la cual no colaboró Guénon; empero, daba cuenta. de ella en sus crónicas de *Le Voile d'Isis-Études Traditionnelles,* donde, por su parte, continuaba en la época sus trabajos en el dominio del simbolismo.

Otros fueron reescritos como artículos y publicados, con títulos generalmente nuevos, en Le Voile d'Isis-Études Traditionnelles, de donde los hemos tomado aquí en su forma nueva. Así, pues, a la muerte de René Guénon, solo algunos de sus estudios escritos para Regnabit conservaban aún interés propio y podían incluirse en su forma inicial en una compilación de conjunto sobre el simbolismo, Empero, entre esos mismos textos, algunos se superponían a veces con reelaboraciones parciales, de forma e importancia variadas, realizadas en el curso de estudios —libros o artículos— referidos a otros temas; y si hemos decidido reproducirlos aquí casi íntegramente, se debe a razones que no nos parecen desdeñables. En primer lugar, las partes que han permanecido intactas, si. hubiesen sido arrancadas de su contexto y publicadas separadamente, habrían menoscabado su interés; por otro lado, sus temas y referencias están a menudo insertos en exposiciones que les confieren cierto valor circunstancial suplementario, en razón de esa misma perspectiva especialmente cristiana que hemos mencionado. Por último, en la formación de una compilación donde tratamos de organizar materias de que no podemos disponer con la libertad del autor, nos ha parecido preferible corroborar la configuración del conjunto por medio de todos los textos que, no aprovechados luego de modo integral en cuanto a su sustancia, podían hacer resaltar mejor aquí mismo a la vez los puntos característicos tratados o encarados en ellos y la extensión de los trabajos de René Guénon en el dominio de los símbolos. Empero, para ésos como para los demás textos, hemos reorganizado y completado las referencias, teniendo en cuenta tanto el lugar asignado a cada uno en este volumen como su situación con respecto al resto de la obra. Además, de la materia de los artículos prácticamente aprovechados de modo íntegro en reelaboraciones ulteriores, hemos podido recoger algunos pasajes cuyo interés se mantenía, y los hemos introducido en notas en los lugares apropiados de los demás capítulos. Se encontrará, por lo demás, en el Anexo II de este volumen, el detalle completo de la reutilización, aquí o en otra parte, por el autor o por nosotros mismos, de toda la serie de textos provenientes de Regnabit. Aquí diremos solamente que del conjunto de esos diecinueve textos, hemos podido retomar finalmente seis, de modo aproximadamente integral[65]. A este grupo pueden vincularse los dos artículos antes mencionados, originariamente destinados a Regnabit pero no salidos a la luz sino en Études, Traditionnelles.

Los demás estudios reunidos en este volumen —aparte de "Sayfu-l-Islâm", aparecido en los Cahiers du Sud— fueron todos publicados en Le Voile d'Isis-Études Traditionnelles, en el curso de una larga colaboración que, después de algunos comienzos esporádicos, desde 1929 se hizo regular y de gran amplitud y variedad (exposiciones doctrinales, estudios de simbolismo y de historia tradicional, ,reseñas de libros y revistas), y se extendió hasta la muerte del autor, lo cual, habida cuenta de la interrupción determinada por los años de guerra, significa cerca de veinte años de aparición efectiva[66]. Se encontrará la lista de estos estudios en el Anexo III del presente volumen.

[65] El artículo "Le Sacré-Coeur et la légende du Saint Graal" (*Regnabit,* agosto-septiembre de 1925), que figura entre estos seis textos aquí recogidos, así como otros dos artículos sobre simbolismo: "Le Saint Graal" (*Le Voíle* d'Isis, febrero-marzo de 1934) y "Les Gardiens de la Terre Sainte" (*ibid.,* agosto-septiembre de 1929), que igualmente figuran en esta compilación, han sido ya incluidos en una compilación póstuma de carácter provisional titulada *Aperçus sur L'ésotérisme chrétien, Les Éditions Traditionelles,* París, 1954, para la cual se había autorizado una única edición, y cuya materia será redistribuida ahora en compilaciones definitivas.

Le Voile d'Isis, que al comienzo de esta colaboración se calificaba de "revista mensual de Alta Ciencia" y se daba como objetivo "el estudio de la Tradición y de los diversos movimientos del espiritualismo antiguo y moderno", se transformó progresivamente, por influjo de René Guénon, y a partir de 1932 se presentó en su programa como "la única revista de lengua francesa que tiene por objeto el estudio de las doctrinas tradicionales tanto orientales como occidentales, así como de las ciencias a ellas vinculadas"; el mismo texto agregaba que "su programa abraza, pues, las diferentes formas que en el curso del tiempo ha revestido lo que con justeza se ha llamado: LA TRADICIÓN PERPETUA Y UNÁNIME, revelada tanto por los dogmas y los ritos de las religiones ortodoxas como por la lengua universal de los símbolos iniciáticos"[67].

En el marco de Le Voile d'Isis, después de cierto tiempo de adaptación, Guénon pudo, pues, exponer libremente sus tesis de universalidad tradicional, hacer cada vez más referencia a las doctrinas orientales, hacer resaltar durante cierto tiempo, e inclusive con alguna insistencia, los signos de su integración personal al Islam, y tratar todos los temas de interés tradicional e intelectual con los medios que empleaba para sus libros. Pero cuando se observa que la simbólica iniciática aparece en el programa mismo de dicha revista, puede decirse que el trabajo de Guénon en materia de simbolismo había encontrado una tierra de elección. Es de creer, por lo demás, que el hecho de tener que publicar regularmente (por mucho tiempo ello debía ser mensual) reseñas de libros y de revistas que contenían algún dato tradicional, y redactar además breves textos de cinco a seis páginas, favorecía particularmente las notaciones sucintas sobre símbolos, como temas distintos, en el curso del examen de una documentación periódica. El aspecto documental, e inclusive de cierto pintoresquismo intelectual, que presentaban los temas así tratados, aseguraba, por lo demás, a los escritos de Guénon en ese dominio una acogida mucho más atenta y extensa que la obtenida por sus exposiciones de pura doctrina o sus consideraciones sobre hechos tradicionales en general. El carácter de ciencia exacta que se desprende normalmente de los escritos de Guénon se afirmaba en ellos de modo mucho más evidente: apoyadas sobre lo sensible, las definiciones son más evidentes, las demostraciones más verificables, las conclusiones más rigurosas. Y empero el incomparable arte intelectual del estilo guenoniano aseguraba más particularmente a esos textos la presencia discreta de ese elemento indefinible de misterio, de majestad profunda de las realidades, de belleza inefable de las significaciones y de perfección indudable de los fines, que es propio de los datos de la verdadera ciencia, aquella que él mismo ha enunciado y designado, precisamente con motivo de estudios. de simbolismo, como la "ciencia sagrada"[68].

Acerca de este grupo de textos, se destacará un punto cuya significación no es desdeñable. En las referencias bibliográficas y doctrinales del autor posteriores a 1936,

[66] Sobre este punto, pueden encontrarse algunas precisiones biográficas en el libro de Paul Chacornac, *La vie simple de René Guénon,* Les Éditions Traditionnelles, París, 1958.

[67] Con su último nombre, *Études Traditionnelles,* esta revista sigue publicándose.

[68] Cf *Le symbolisme de la Croix*, Préface.

aparece a menudo un nombre: el del doctor Coomaraswamy, sabio orientalista y a la vez excelente conocedor de las tradiciones occidentales, sobre el espíritu del cual la obra doctrinal de Guénon había ejercido un influjo de los más felices[69]. Podría decirse que, en lo que concierne a los estudios de simbolismo, asunto que aquí nos ocupa, entre los contemporáneos de la generación de Guénon propiamente dicha, y en un esfuerzo conjugado con el suyo, Coomaraswamy debía cumplir en el dominio del hinduismo, y aun, de modo más general, en el de Oriente, lo que fue por otra parte el trabajo de Charbonneau-Lassay en el dominio del cristianismo.

La presentación en volumen de estos textos que tratan temas muy variados y pertenecen a épocas diferentes exigía una idea organizadora del conjunto, y era deseable, naturalmente, acercarse lo más posible a lo que podían ser los proyectos del mismo Guénon en esta materia. A tal respecto, algunas indicaciones primeras resultan del encadenamiento lógico y aun de la continuidad de redacción existente entre algunos de esos estudios, que se presentan de hecho a veces en pequeñas series cronológicamente ordenadas. Además, puede encontrarse también, de pluma del autor, el enunciado de algún proyecto de estudio en relación con los textos ya existentes. Tal, por ejemplo, la mención, al comienzo de uno de sus artículos más antiguos, "Quelques aspects du symbolisme de Janus" . ['Algunos aspectos del simbolismo de Jano'] (Le Voile d'Isis, julio de 1929, aquí cap. XVIII), de su intención de escribir, "algún día", "todo un volumen" sobre Jano. Y, de hecho, se verifica que un número considerable de sus artículos se sitúan en adelante en la perspectiva de un trabajo sobre tal tema general: es notable a este respecto la serie continua que trata de la Montaña y de la Caverna y de otros símbolos análogos, y que, transponiéndose regularmente, en el orden macrocósmico, a la Caverna cósmica, desemboca en el simbolismo solsticial de Jano y sus correspondencias con los dos San Juan. Por otra parte, ese mismo grupo de estudios puede ponerse fácilmente en relación con los artículos relativos al Simbolismo constructivo, que se presentan en varias series bastante homogéneas y se continúan lógicamente en el simbolismo axial y de pasaje. En esta perspectiva primera, la ordenación de los estudios vincula más o menos directamente la mayoría de los textos existentes, y, por reacción, determinará la ubicación correspondiente al material restante en el cuadro de un mismo sumario.

Así, se situarán necesariamente a la cabeza de la compilación los artículos que contienen exposiciones sustanciales de doctrina simbólica general, aun cuando se hayan formulado con motivo del estudio de una simbólica determinada, por ejemplo la del Graal o la de la escritura sagrada. Ciertos otros artículos de épocas bastante diversas pueden entonces organizarse bastante bien en torno a la idea del Centro y de la geografía sagrada, sobre lo cual, por lo demás, Guénon hubo de tratar a menudo, en algún aspecto y medida, en sus libros mismos[70], pues esas nociones están simbólicamente vinculadas con los temas del Centro supremo y de la Tradición primordial, que dominan el orden tradicional total. El

---

[69] El doctor Ananda Kentish Coomaraswamy, nacido en Colombo el 22 de agosto de 1877, muerto en Boston el 9 de setiembre de 1947, había sido curador del Departamento del Islam y del Medio Oriente en el *Museum of Fine Arts* de Boston, y es sobre todo autor de numerosos trabajos sobre el arte hindú y sobre mitos védicos y búdicos. Para su biografía, ver en francés el prólogo de la traducción de su libro: *Hindouisme et Bouddhisme*, colección "Tradition", Gallimard, Paris, 1949 y ediciones sucesivas.

[70] Cf. sobre todo *Le Roi du Monde* (1927), *Le Symbolisme de la Croix* (1931) y *La Grande Triade* (1946).

grupo de estos artículos, por el carácter muy general de su simbólica, puede seguir adecuadamente al de los artículos iniciales y, por otra parte, introducir de alguna manera el grupo, menos unitario, de estudios concernientes a la manifestación cíclica, el cual a su vez deberá situarse, al igual que el grupo particular de las armas simbólicas, antes de las series continuas cosmológicas, constructivas y axiales que hemos ya mencionado como las constituyentes de la armazón del conjunto. Al contrario, los artículos que tratan especialmente el simbolismo del corazón y que aparecen como la culminación lógica de una transposición al orden microcósmico e iniciático de todos los estudios de simbolismo geográfico, macrocósmico y constructivo, deberán situarse al final del sumario, y para ello suceder, pues, a los artículos de simbolismo axial y de pasaje.

En el detalle, las referencias cruzadas entre los textos podrán a veces trastornar la sucesión lineal de los textos por materias e imponer alguna intercalación heterogénea; pero, de todos modos, la autonomía relativa proporcionada a estos estudios por el hecho de estar cada uno dedicado a un tema o a un aspecto determinado de un tema simbólico no perturba nunca el paso de un capítulo a otro. El único inconveniente de esta ordenación puede provenir de que el autor a veces ha anunciado o previsto una serie que jamás apareció: en tal caso, hemos señalado cada vez el estado de cosas.

Tal ha sido, en líneas simplificadas, nuestro método para llegar a ordenar primero y luego organizar todo ese material, según un sumario, pese a todo, coherente y conclusivo.

Es seguro que el volumen, constituido según esta fórmula o cualquier otra que se hubiese considerado ventajosa, no puede dejar de hacer sentir que se trata siempre de una compilación improvisada y más o menos artificial. El autor tenía ciertamente aquí la materia prima textual para componer por lo menos dos obras de simbolismo, y para delimitar netamente los contornos y agotar los temas circunscriptos, hubiera debido empero escribir cierto número de capítulos nuevos y de pasajes complementarios, con el fin de llenar las lagunas y vincular de manera normal los diferentes grupos y, en el interior de los grupos, los textos constitutivos. Igualmente, habría descartado cierto número de páginas, que, aun aportando algunos pasajes “inéditos” con respecto a sus libros, recuerdan demasiadamente otros pasajes de ellos. Nosotros mismos, en rigor, hubiésemos podido escoger en todo ese material y organizar aparte aquellos estudios que se refieren a uno o dos temas más generales, y que no se superponen con los otros textos incorporados a los libros constituidos por el autor; pero ello hubiera condenado a una diversidad enteramente inorgánica y a una vinculación harto débil al resto de los textos, cuya edición se habría hecho así sumamente dificultosa. Por lo demás, la ventaja de tal agrupamiento especial no está tampoco negada al investigador en la presentación elegida, pues los grupos de carácter más o menos necesario figuran en ella de manera claramente distinta. En cambio, la publicación en una compilación única de todos los artículos sobre simbolismo que Guénon nos ha dejado ofrece en una visión conjunta la totalidad de un tesoro intelectual de excepcional riqueza, ninguno de cuyos elementos es indiferente.

Además, los temas simbólicos que dominan este conjunto, así como los temas particulares que abundan en el texto principal o en las notas, asumen dimensiones nuevas en el orden de las significaciones, pues el cuadro general dentro del cual han encontrado sitio atrae, en cierto modo, los símbolos mencionados a nuevas relaciones recíprocas, que

pueden ser reveladoras de aspectos y funciones no expresados todavía; las remisiones, puestas por el autor o agregadas por nosotros, no son sino un débil indicio de las posibilidades existentes en esta dirección. El interés y la atención del lector se verán a menudo recompensados por alguna verificación inesperada o por alguna captación nueva, con motivo de mutuas referencias entre datos distintos o de transposiciones que él mismo efectuará. Se producirán así, por parte del lector, cosas comparables a las que se han producido corrientemente por parte del autor, o sea que un dato simbólico cualquiera, secundario al comienzo, se encontrará súbitamente iluminado por una nueva luz, destacado y realzado, de modo que finalmente podrá alcanzar las más elevadas significaciones. Por eso el título que hemos puesto al conjunto de estos trabajos sobre simbolismo se encuentra, podría decirse, doblemente justificado: en primer lugar, por la importancia doctrinal e institucional de la mayoría de los símbolos estudiados según la elección temática del autor, y además, a causa de la universalización indefinida, ofrecida incluso a símbolos de importancia práctica menor, de alcanzar, por la técnica de las analogías y las transposiciones, el grado de significación de los símbolos fundamentales.

Debemos ahora proporcionar algunas precisiones más en cuanto a la forma exacta en que aparecen aquí los artículos compilados. Para aproximarnos lo más posible a la forma de capítulos de un libro, hemos debido proceder a la acomodación de ciertas frases, sobre todo al comienzo o al final de los artículos, cuando éstos llevaban, inútilmente ahora, la huella de sus contingencias iniciales. Empero, hemos asegurado al lector la posibilidad de conocer en cada instante, aun sin remitirse a las indicaciones bibliográficas de los anexos y del sumario, al origen del texto que lee: la primera nota al pie de página, en cada capítulo, indica el nombre de la revista y la fecha de publicación.

Por otra parte, con el objeto de reforzar la cohesión entre los textos aquí reunidos y hacerlos además en mayor grado solidarios con el conjunto de la obra del autor, hemos puesto en nuevas notas las referencias que nos han parecido más útiles. Como las ediciones de las obras de Guénon se han multiplicado y las paginaciones varían con las ediciones, hemos uniformado en lo posible las remisiones, estableciéndolas con referencia solo a los capítulos de las obras ,citadas, sin mención de página.

Todas las notas o los pasajes de notas agregados por nosotros se encuentran entre corchetes

MICHEL VALSAN

EL SIMBOLISMO TRADICIONAL
Y ALGUNAS DE SUS APLICACIONES GENERALES

LA REFORMA DE LA MENTALIDAD MODERNA (1)

La civilización moderna aparece en la historia como una verdadera anomalía: de todas las que conocemos, es la única que se haya desarrollado en un sentido puramente material, la única también que no se apoye en ningún principio de orden superior. Este desarrollo material, que continúa desde hace ya varios siglos y que va acelerándose de más en más, ha sido acompañado de una regresión intelectual, que ese desarrollo es harto incapaz de compensar. Se trata, entiéndase bien, de la verdadera y pura intelectualidad, que podría igualmente llamarse espiritualidad, y nos negamos a dar tal nombre a aquello a que los modernos se han aplicado sobre todo: el cultivo de las ciencias experimentales con vistas a las aplicaciones prácticas a que ellas pueden dar lugar. Un solo ejemplo permitiría medir la amplitud de esa regresión: la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino era, en su tiempo, un manual para uso de estudiantes; ¿dónde están hoy los estudiantes capaces de profundizarla y asimilársela?

La decadencia no se ha producido de súbito; podrían seguirse sus etapas a través de toda la filosofía moderna. Es la pérdida o el olvido de la verdadera intelectualidad lo que ha hecho posibles esos dos errores que no se oponen sino en apariencia, que son en realidad correlativos y complementarios: racionalismo y sentimentalismo. Desde que se negaba o ignoraba todo conocimiento puramente intelectual, como se ha hecho desde Descartes, debía lógicamente desembocarse, por una parte, en el positivismo, el agnosticismo y todas las aberraciones "cientificistas", y, por otra, en todas las teorías contemporáneas que, no contentándose con lo que la razón puede dar, buscan otra cosa, pero la buscan por el lado del sentimiento y del instinto, es decir, por debajo y no por encima de la razón, y llegan, con William. James por ejemplo, a ver en la subconsciencia el medio por el cual el hombre puede entrar en comunicación con lo Divino. La noción de la verdad, después de haber sido rebajada a mera representación de la realidad sensible, es finalmente identificada por el pragmatismo con la utilidad, lo que equivale a suprimirla pura y simplemente; en efecto, ¿qué importa la verdad en un mundo cuyas aspiraciones son únicamente materiales y sentimentales?

[Publicado en *Reg.*. junio de 1926. Texto de una comunicación del autor a la jornada de estudios del 6 de mayo de, 1926 organizada por la Sociedad de la Irradiación intelectual del Sagrado Corazón. Sobre esta Sociedad, cf. la Introducción de este libro.]

No es posible desarrollar aquí todas las consecuencias de semejante estado de cosas; limitémonos a indicar algunas, entre ellas las que se refieren más particularmente al punto de vista religioso. Ante todo, es de notar que el desprecio y la repulsión experimentados por los demás pueblos, los orientales sobre todo, con respecto a los occidentales, provienen en

gran parte de que éstos se les aparecen en general como hombres sin tradición, sin religión, lo que es a sus ojos una verdadera monstruosidad. Un oriental no puede admitir una organización social que no descanse sobre principios tradicionales; para un musulmán, por ejemplo, la legislación íntegra no es sino una simple dependencia de la religión. Otrora, ha sido lo mismo en Occidente; piénsese en lo que era la Cristiandad en la Edad Media; pero hoy las relaciones se han invertido. En efecto, se encara ahora la religión como un simple hecho social; en vez de que el orden social íntegro esté vinculado a la religión, ésta, al contrario, cuando aún se consiente en otorgarle un sitio, no se ve ya sino como uno cualquiera de los elementos constituyentes del orden social; Y ¡cuántos católicos, ay, admiten sin la menor dificultad este modo de ver! Es tiempo de reaccionar contra esta tendencia y, a este respecto, la afirmación del Reino social de Cristo es una manifestación particularmente oportuna; pero, para hacer de ella una realidad, es preciso reformar toda la mentalidad moderna.

No hay que disimulárselo: aquellos mismos que se creen sinceramente religiosos, en su mayor parte no tienen de la religión sino una idea harto disminuida; ella no ejerce apenas influjo efectivo sobre su pensamiento ni su modo de obrar; está como separada de todo el resto de su existencia. Prácticamente, creyentes e incrédulos se comportan aproximadamente de la misma manera; para muchos católicos, la afirmación de lo sobrenatural no tiene sino un valor puramente teórico, y se sentirían harto incómodos de haber de verificar un hecho milagroso. Esto es lo que podría llamarse un materialismo práctico, un materialismo de hecho; ¿no es más peligroso aún que el materialismo confesado, precisamente porque aquellos a quienes afecta no tienen siquiera conciencia de ello?

Por otra parte, para la gran mayoría, la religión no es sino asunto del sentimiento, sin ningún alcance intelectual; se confunde la religión con una vaga religiosidad, se la reduce a una moral; se disminuye lo más posible el lugar de la doctrina, que es empero lo absolutamente esencial, aquello de lo cual todo el resto no debe lógicamente ser sino consecuencia. En este respecto, el protestantismo, que termina siendo un puro y simple "moralismo", es muy representativo de las tendencias del espíritu moderno; pero sería gran error creer que el propio catolicismo no esté afectado por las mismas tendencias, no en su principio, ciertamente, pero sí en la manera en que se presenta de ordinario: so pretexto de hacerlo aceptable a la mentalidad actual, se entra en las concesiones más fastidiosas, y se alienta así lo que debería, al contrario, combatirse enérgicamente. No insistiremos sobre la ceguera de quienes, so pretexto de "tolerancia", se tornan cómplices inconscientes de verdaderas falsificaciones de la religión, cuya intención oculta están lejos de suponer. Señalemos solamente de paso, a este propósito, el abuso deplorable que harto frecuentemente se hace de la palabra "religión" misma: ¿no se emplean a cada momento expresiones como "religión de la patria", "religión de la ciencia", "religión del deber"? No son simples negligencias de lenguaje: son síntomas de la confusión que reina por doquier en el mundo moderno, pues el lenguaje no hace, en suma, sino representar fielmente el estado de las mentes; y tales expresiones son incompatibles con el verdadero sentido religioso.

Pero procedamos a lo que hay de más esencial, queremos referirnos al debilitamiento de la enseñanza doctrinal, casi totalmente reemplazada por vagas

consideraciones morales y sentimentales, que quizá complazcan más a algunos, pero que, al mismo tiempo, no pueden sino repeler y alejar a quienes tienen aspiraciones de orden intelectual; y, pese a todo, los hay todavía en nuestra época. Lo prueba el que algunos, más numerosos aún de lo que podría creerse, deploran esa falta de doctrina; y vemos un signo favorable, pese a las apariencias, en el hecho de que, desde diversas direcciones, se toma más conciencia de ello hoy que algunos años atrás. Ciertamente, es erróneo pretender, según lo hemos oído con frecuencia, que nadie comprendería una exposición de pura doctrina; en primer lugar, ¿por qué querer siempre atenerse al nivel más bajo, so pretexto de que es el de la mayoría, como si hubiese de considerarse la cantidad más bien que la calidad? ¿No es ello una consecuencia de ese espíritu democrático que constituye uno de los aspectos característicos de la mentalidad moderna? Y, por otra parte, ¿se cree que tanta gente sería realmente incapaz de comprender, si se la hubiera habituado a una enseñanza doctrinal? ¿No ha de pensarse, incluso, que quienes no comprendieran todo obtendrían empero cierto beneficio, quizá mayor de lo que se supone?

Pero sin duda el obstáculo más grave es esa especie de desconfianza de que se da muestras, en demasiados medios católicos, y aun eclesiásticos, con respecto a la intelectualidad en general; decimos el más grave, porque es una señal de incomprensión hasta entre aquellos mismos a quienes incumbe la tarea de enseñanza. Han sido tocados por el espíritu moderno hasta el punto de no saber ya, lo mismo que los filósofos a los cuales antes aludíamos, lo que es la intelectualidad verdadera, hasta el punto de confundir a veces intelectualismo con racionalismo, facilitando así involuntariamente el juego a los adversarios. Nosotros pensamos, precisamente, que lo que importa ante todo es restaurar esa verdadera intelectualidad, y con ella el sentido de la doctrina y de la tradición; es hora de mostrar que hay en la religión otra cosa que un asunto de devoción sentimental, otra cosa también que preceptos morales o consolaciones para uso de espíritus debilitados por el sufrimiento; que puede encontrarse en ella el "sólido alimento" de que habla san Pablo en la *Epístola a los Hebreos.*

Bien sabemos que esto tiene el inconveniente de ir contra ciertos hábitos adquiridos y de que es difícil liberarse; y empero, no se trata de innovar: lejos de ello, se trata al contrario de retornar a la tradición de que se han apartado, de recobrar lo que se ha dejado perder. ¿No valdría esto más que hacer al espíritu moderno las concesiones más injustificadas, por ejemplo las que se encuentran en tanto tratado de apologética, donde el autor se esfuerza por conciliar el dogma con todo lo que de más hipotético y menos fundado hay en la ciencia actual, para volver a poner en cuestión todo, cada vez que esas teorías sedicentes científicas vienen a ser reemplazadas por otras? Sería muy fácil, empero, mostrar que la religión y la ciencia no pueden entrar realmente en conflicto, por la sencilla razón de que no se refieren al mismo dominio. ¿Cómo no se advierte el peligro que existe en parecer buscar, para la doctrina que concierne a las verdades inmutables y eternas, un punto de apoyo en lo que hay de más cambiante e incierto? ¿Y qué pensar de ciertos teólogos católicos afectados por el espíritu "cientificista" hasta el punto de creerse obligados a tener en cuenta, en mayor o menor medida, los resultados de la exégesis moderna y de la "crítica textual", cuando seria tan fácil, a condición de poseer una base doctrinal un poco segura, poner en evidencia la inanidad de todo ello? ¿Cómo no se echa de ver que la pretendida "ciencia de las religiones", tal como se la enseña en los medios universitarios, no ha sido jamás en realidad otra cosa que una máquina de guerra dirigida contra la religión y, más en general, contra

todo lo que pueda subsistir aún de espíritu tradicional, al cual quieren, naturalmente, destruir aquellos que dirigen al mundo moderno en un sentido que no puede sino desembocar en una catástrofe?

Mucho habría que decir sobre todo esto, pero no hemos querido sino indicar muy someramente algunos de los puntos en los cuales una reforma sería necesaria y urgente; y, para terminar con una cuestión que nos interesa muy especialmente aquí, ¿por qué se encuentra tanta hostilidad, más o menos confesa, para con el simbolismo? Seguramente, porque es ése un mundo de expresión que. se ha hecho enteramente ajeno a la mentalidad moderna, y porque el hombre se inclina naturalmente a desconfiar de lo que no comprende. El simbolismo es el medio mejor adaptado a la enseñanza de las verdades de orden superior, religiosas y metafísicas, es decir, de todo lo que el espíritu moderno desdeña o rechaza; es todo. lo contrario de lo que conviene al racionalismo, y sus adversarios todos se comportan, algunos sin saberlo, como verdaderos racionalistas. En cuanto a nosotros, consideramos que, si el simbolismo, es hoy incomprendido, es ésta una razón más para insistir en él, exponiendo lo más completamente posible la significación real. de los símbolos tradicionales y restituyéndoles todo su alcance intelectual, en vez de utilizarlo simplemente como tema de exhortaciones sentimentales, para las cuales, por lo demás, el empleo del simbolismo es bien inútil.

Esta reforma de la mentalidad moderna, con todo lo que implica: restauración de la intelectualidad verdadera y de la tradición doctrinal, que para nosotros no se separan una de otra, es, ciertamente, tarea considerable; pero, ¿constituye. esto una razón para no emprenderla? Nos parece, al contrario, que tarea tal constituye una de las finalidades más altas e importantes que pueda proponerse a la actividad de una sociedad como la de la Irradiación intelectual del Sagrado Corazón, tanto más cuanto que todos los esfuerzos realizados en ese sentido estarán necesariamente orientados hacia el Corazón del Verbo Encarnado, Sol espiritual y Centro del mundo “en el cual se ocultan todos los tesoros de la sabiduría y de la ciencia” no de esa vana ciencia profana, única conocida por la mayoría de nuestros contemporáneos, sino de la verdadera ciencia sagrada, que abre, a quienes la estudian como conviene, horizontes insospechados y verdaderamente ilimitados.

II

EL VERBO Y EL SIMBOLO[71]

Hemos tenido ya ocasión de referirnos a la importancia de la forma simbólica en la transmisión de las enseñanzas doctrinales de orden tradicional[72]. Volvemos sobre el tema para aportar algunas precisiones complementarias y mostrar aún más explícitamente los diferentes puntos de vista desde los cuales puede encarárselo.

Ante todo, el simbolismo se nos aparece como especialísimamente adaptado a las exigencias de la naturaleza humana, que no es una naturaleza puramente intelectual, sino que ha menester de una base sensible para elevarse hacia las esferas superiores. Es preciso tomar el compuesto humano tal cual es, uno y múltiple a la vez en su complejidad real; esto es lo que hay tendencia a olvidar a menudo, desde que Descartes ha pretendido establecer entre el alma y el cuerpo una separación radical y absoluta. Para una pura inteligencia, sin duda, ninguna forma exterior, ninguna expresión se necesita para comprender la verdad, ni siquiera para comunicar a otras inteligencias puras lo que ha comprendido, en la medida en que ello sea comunicable; pero no ocurre así en el hombre. En el fondo, toda expresión, toda formulación, cualquiera fuere, es un símbolo del pensamiento, al cual traduce exteriormente; en este sentido, el propio lenguaje no es otra cosa que un simbolismo. No debe, pues, haber oposición entre el empleo de las palabras y el de los símbolos figurativos; estos dos modos de expresión serían más bien mutuamente complementarios (y de hecho, por lo demás, pueden combinarse, ya que la escritura es primitivamente ideográfica y a veces, inclusive, como en la China, ha conservado siempre ese carácter). De modo general, la forma del lenguaje es analítica, "discursiva", como la razón humana de la cual constituye el instrumento propio y cuyo decurso el lenguaje sigue o reproduce lo más exactamente posible; al contrario, el simbolismo propiamente dicho es esencialmente sintético, y por eso mismo "intuitivo" en cierta manera, lo que lo hace más apto que el lenguaje para servir de punto de apoyo a la "intuición intelectual", que está por encima de la razón, y que ha de cuidarse no confundir con esa intuición inferior a la cual apelan diversos filósofos contemporáneos. Por consiguiente, de no contentarse con la comprobación de la diferencia, y de querer hablarse de superioridad, ésta estará, por mucho que algunos pretendan lo contrario, del lado del simbolismo sintético, que abre posibilidades de concepción verdaderamente ilimitadas, mientras que el lenguaje, de significaciones más definidas y fijadas, pone siempre al entendimiento límites más o menos estrechos.

No se diga, pues, que la forma simbólica es buena para el vulgo; la verdad sería más bien lo contrario; o, mejor aún, dicha forma es igualmente buena para todos, porque ayuda a cada cual, según la medida de sus propias posibilidades intelectuales, a comprender más o menos completamente, más o menos profundamente la verdad representada por ella. Así,

[71] [Publicado en *Reg.,* enero de 1926; este estudio se refería a un artículo del R. P. Anizan, titulado "Si nous savions regarder", aparecido en el número de noviembre de 1925 en la misma revista, el cual insistía más particularmente sobre la importancia y el valor del símbolo del Sagrado Corazón.]

[72] [Cf. *Introduction générale á l'étude des doctrines hindoues,* aparecido en 1921, parte II, cap. VII, y *L'Ésotérisme de Dante,* aparecido en 1925; después del presente artículo, Guénon volvió a menudo en otros artículos y libros sobre la doctrina que da fundamento al simbolismo, especialmente en *Le Symbolisme de la Croix* y en *Aperçus sur l'Initiation,* cap. XVI-XVIII].

las verdades más altas, que no serían en modo alguno comunicables o transmisibles por ningún otro medio, se hacen tales hasta cierto punto cuando están, si puede decirse, incorporadas en símbolos que sin duda las disimularán para muchos, pero que las manifestarán en todo su resplandor a los ojos de los que saben ver.

¿Vale decir que el empleo del simbolismo sea una necesidad? Aquí es preciso establecer una distinción en sí y de manera absoluta, ninguna forma exterior es necesaria; todas son igualmente contingentes y accidentales con respecto a lo que expresan o representan. Así, según la enseñanza de los hindúes, una figura cualquiera, por ejemplo una estatua que simbolice tal o cual aspecto de la Divinidad, no debe considerarse sino como un "soporte", un punto de apoyo para la meditación; es, pues, un simple "auxiliar" y nada más. Un texto védico da a este respecto una comparación que aclara perfectamente este papel de los símbolos y de las formas exteriores en general: tales formas son como el caballo que permite a un hombre realizar un viaje con más rapidez y mucho menos esfuerzo que si debiera hacerlo por sus propios medios. Sin duda, si ese hombre no tuviese caballo a su disposición, podría pese a todo alcanzar su meta, pero ¡con cuánta mayor dificultad! Si puede servirse de un caballo, haría muy mal en negarse a ello so pretexto de que es más digno de él no recurrir a ayuda alguna: ¿no es precisamente así como actúan los detractores del simbolismo? Y aun, si el viaje es largo y penoso, aunque nunca haya una imposibilidad absoluta de realizarlo a pie, puede existir una verdadera imposibilidad práctica de llevarlo a cabo. Así ocurre con los ritos y símbolos: no son necesarios con necesidad absoluta, pero lo son en cierto modo por una necesidad de conveniencia, en vista de las condiciones de la naturaleza humana[73].

Pero no basta considerar el simbolismo del lado humano, como acabamos de hacerlo hasta ahora; conviene, para penetrar todo su alcance, encararlo igualmente por el lado divino, si es dado expresarse así. Ya si se comprueba que el simbolismo tiene su fundamento en la naturaleza misma de los seres y las cosas, que está en perfecta conformidad con las leyes de esa naturaleza, y si se reflexiona en que las leyes naturales no son en suma sino una expresión y una como expresión de la Voluntad divina, ¿no autoriza esto a afirmar que tal simbolismo es de origen "no humano", como dicen los hindúes, o, en otros términos, que su principio se remonta más lejos y más alto que la humanidad?

No sin razón han podido recordarse[74] a propósito del simbolismo las primeras palabras del Evangelio de San Juan: "En el principio era el Verbo". El Verbo, el Logos, es a la vez Pensamiento y Palabra: en sí, es el Intelecto divino, que es el "lugar de los posibles"; con relación a nosotros, se manifiesta y se expresa por la Creación, en la cual se realizan en existencia actual algunos de esos mismos posibles que, en cuanto esencias, están contenidos en Él de toda eternidad. La Creación es obra del Verbo; es también, por eso mismo, su

[73] [Puede citarse un texto paralelo de Santo Tomás de Aquino: "Para un fin cualquiera, se dice que algo es necesario de dos modos: de uno, como aquello sin lo cual no puede ser, tal el alimento necesario para la conservación de la vida humana; de otro, como aquello por lo cual de modo mejor y más conveniente se alcanza ese fin, tal el caballo es necesario para el camino" (*Summa Theol.,* III, q. 1, a. 2, *respondeo*). Esto hacía escribir al P. Anizan: "'*Sicut equus necessarius est ad iter*', dicen los *Veda* y la *Suma Teológica*" (*Reg.,* enero de 1927, pág. 136].

[74] [Cf. R. P. Anizan, al comienzo del artículo de *Reg.,* noviembre de 1925].

manifestación, su afirmación exterior; y por eso el mundo es como un lenguaje divino para aquellos que saben comprenderlo: *Caeli enarrant gloriam Dei* (Ps. XIX, 2). El filósofo Berkeley no se equivocaba, pues, cuando decía que el mundo es "el lenguaje que el Espíritu infinito habla a los espíritus finitos"; pero erraba al creer que ese lenguaje no es sino un conjunto de signos arbitrarios, cuando en realidad nada hay de arbitrario ni aun en el lenguaje humano, pues toda significación debe tener en el origen su fundamento en alguna conveniencia o armonía natural entre el signo y la cosa significada. Porque Adán había recibido de Dios el conocimiento de la naturaleza de todos los seres vivientes, pudo darles sus nombres (*Génesis, II,* 19-*20*); y todas las tradiciones antiguas concuerdan en enseñar que el verdadero nombre de un ser es uno con su naturaleza o esencia misma.

Si el Verbo es Pensamiento en lo interior y Palabra en lo exterior, y si el mundo es el efecto de la Palabra divina proferida en el origen de los tiempos, la naturaleza entera puede tomarse como un símbolo de la realidad sobrenatural. Todo lo que es, cualquiera sea su modo de ser, al tener su principio en el Intelecto divino, traduce o representa ese principio a su manera y según su orden de existencia; y así, de un orden en otro, todas las cosas se encadenan y corresponden para concurrir a la armonía universal y total, que es como un reflejo de la Unidad divina misma. Esta correspondencia es el verdadero fundamento del simbolismo, y por eso las leyes de un dominio inferior pueden siempre tomarse para simbolizar la realidad de orden superior, donde tienen su razón profunda, que es a la vez su principio y su fin. Señalemos, con ocasión de esto, el error de las modernas interpretaciones "naturalistas" de las antiguas doctrinas tradicionales, interpretaciones que trastruecan pura y simplemente la jerarquía de relaciones entre los diferentes órdenes de realidades: por ejemplo los símbolos o los mitos nunca han tenido por función representar el movimiento de los astros, sino que la verdad es que se encuentran a menudo en ellos figuras inspiradas en ese movimiento y destinadas a expresar analógicamente muy otra cosa, porque las leyes de aquél traducen físicamente los principios metafísicos de que dependen. Lo inferior puede simbolizar lo superior, pero la inversa es imposible; por otra parte, si el símbolo no estuviese más próximo al orden sensible que lo representado por él, ¿cómo podría cumplir la función a la que está destinado?[75]. En la naturaleza, lo sensible puede simbolizar lo suprasensible; el orden natural íntegro puede, a su vez, ser un símbolo del orden divino; y, por lo demás, si se considera más particularmente al hombre, ¿no es legítimo decir que él también es un símbolo, por el hecho mismo de que ha sido "creado a imagen de Dios" (*Génesis*, I, 26-27) ? Agreguemos aún que la naturaleza solo adquiere su plena significación si se la considera en cuanto proveedora de un medio para elevarnos al conocimiento de las verdades divinas, lo que es, precisamente, también el papel esencial que hemos reconocido al simbolismo[76].

---

[75] [Este pasaje ha sido retomado casi textualmente en *Autorité spirituelle et pouvoir temporel,* cap. I; pasaje paralelo en el prefacio de *Le symbolisme de la Croix* (1931).

[76] Quizá no sea inútil hacer notar que este punto de vista, según el cual la naturaleza se considera como un símbolo de lo sobrenatural, no es nuevo en modo alguno, sino que, al contrario, ha sido encarado corrientemente en la Edad Media; ha sido, especialmente, el de la escuela franciscana, y en particular de San Buenaventura. Notemos también que la analogía, en el sentido tomista de la palabra, que permite remontarse del conocimiento de las criaturas al de Dios, no es otra cosa que un modo de expresión simbólica basado en la correspondencia del orden natural con el sobrenatural.

Estas consideraciones podrían desarrollarse casi indefinidamente; pero preferimos dejar a cada cual el cuidado de realizar ese desarrollo por un esfuerzo de reflexión personal, pues nada podría ser más provechoso; como los símbolos que son su tema, estas notas no deben ser sino un punto de partida para la meditación. Las palabras, por lo demás, no pueden traducir sino muy imperfectamente aquello de que se trata; empero, hay todavía un aspecto de la cuestión, y no de los menos importantes, que procuraremos hacer comprender, o por lo menos presentir, por una breve indicación.

El Verbo divino se expresa en la Creación, decíamos, y ello es comparable, analógicamente y salvadas todas las proporciones, al pensamiento que se expresa en formas (no cabe ya aquí distinguir entre el lenguaje y los símbolos propiamente dichos) que lo velan y lo manifiestan a la vez. La Revelación primordial, obra del Verbo como la Creación, se incorpora también, por así decirlo, en símbolos que se han transmitido de edad en edad desde los orígenes de 1a humanidad; y este proceso es además análogo, en su orden al de la Creación misma. Por otra parte, ¿no puede verse, en esta incorporación simbólica de la tradición "no humana", una suerte de imagen anticipada, de "prefiguración", de la Encarnación del Verbo? ¿Y ello no permite también percibir, en cierta medida, la misteriosa relación existente entre la Creación y la Encarnación que la corona?

Concluiremos con una última observación relativa a la importancia del simbolismo universal del Corazón y más especialmente de la forma que reviste en la tradición cristiana, la del Sagrado Corazón. Si el simbolismo es, en su esencia, estrictamente conforme al "plan divino", y si el Sagrado Corazón es el centro del ser, de modo real y simbólico juntamente, este símbolo del Corazón, por sí mismo o por sus equivalentes, debe ocupar en todas las doctrinas emanadas más o menos directamente de la tradición primordial un lugar propiamente central[77]; es lo que trataremos de mostrar en algunos de los estudios que siguen[78].

III

EL SAGRADO CORAZON Y LA LEYENDA DEL SANTO GRAAL[79]

[77] [El autor agregaba aquí una referencia al lugar efectivamente central que ocupa el corazón, en medio de los círculos planetario y zodiacal, en un mármol astronómico de Saint-Denis-d'Orques (Sarthe), esculpido por un cartujo hacia fines del siglo XV. La figura había sido reproducida primeramente por L. Charbonneau-Lassay en *Reg.,* febrero de 1924*;* cf., del mismo, *Le Béstiaire du Christ,* pág. 102. Se tratará de nuevo este punto en el cap. LXIX].

[78] [R. Guénon ya había tratado sobre el corazón como centro del ser, y más especialmente como "morada de Brahma" o "residencia de Âtmâ" en *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* (1925); en el marco de *Reg.,* donde nunca hacía referencia a sus obras sobre el hinduismo, debía retomar de modo nuevo ese tema].

[79] [Publicado en *Reg.,* agosto-septiembre de 1925].

En su artículo “Iconographie ancienne du Coeur de Jésus”[80] L. Charbonneau-Lassay señala con mucha razón como vinculada a lo que podría llamarse la “prehistoria del Corazón eucarístico de Jesús” la leyenda del Santo Graal, escrita en el siglo XII, pero muy anterior por sus orígenes puesto que es en realidad una adaptación cristiana de muy antiguas tradiciones célticas. La idea de esta vinculación ya se nos había ocurrido con motivo del artículo anterior, extremadamente interesante desde el punto de vista en que nos colocamos, intitulado “Le Coeur humain et la notion du Coeur de Dieu dans la religion de l’ancienne Égypte”[81], del cual recordaremos el siguiente pasaje: “En los jeroglíficos, escritura sagrada donde a menudo la imagen de la cosa representa la palabra misma que la designa, el corazón no fue, empero, figurado sino por un emblema: el *vaso*. El corazón del hombre, ¿no es, en efecto, el vaso en que su vida se elabora continuamente con su sangre?” Este vaso, tomado como símbolo del corazón y sustituto de éste en la ideografía egipcia, nos había hecho pensar inmediatamente en el Santo Graal, tanto más cuanto que en este último, aparte del sentido general del símbolo (considerado, por lo demás, a la vez en sus dos aspectos, divino y humano), vemos una relación especial y mucho más directa con el Corazón mismo de Cristo.

En efecto, el Santo Graal es la copa que contiene la preciosa sangre de Cristo, y que la contiene inclusive dos veces, ya que sirvió primero para la Cena y después José de Arimatea recogió en él la sangre y el agua que manaba de la herida abierta por la lanza del centurión en el costado del Redentor. Esa copa sustituye, pues, en cierto modo, al Corazón de Cristo como receptáculo de Su sangre, toma, por así decirlo, el lugar de aquél y se convierte en un como equivalente simbólico: ¿y no es más notable aún, en tales condiciones, que el vaso haya sido ya antiguamente un emblema del corazón? Por otra parte, la copa, en una u otra forma, desempeña, al igual que el corazón mismo, un papel muy importante en muchas tradiciones antiguas; y sin duda era así particularmente entre los celtas, puesto que de éstos procede lo que constituyó el fondo mismo o por lo menos la trama de la leyenda del Santo Graal. Es lamentable que no pueda apenas saberse con precisión cuál era la forma de esta tradición con anterioridad al cristianismo, lo que, por lo demás, ocurre con todo lo que concierne a las doctrinas célticas, para las cuales la enseñanza oral fue siempre el único modo de transmisión utilizado; pero hay, por otra parte, concordancia suficiente para poder al menos estar ciertos sobre el sentido de los principales símbolos que figuraban en ella, y esto es, en suma, lo más esencial.

Pero volvamos a la leyenda en la forma en que nos ha llegado; lo que dice sobre el origen mismo del Graal es muy digno de atención: esa copa habría sido tallada por los ángeles en una esmeralda desprendida de la frente de Lucifer en el momento de su caída[82]. Esta esmeralda recuerda de modo notable la *urnâ*, perla frontal que, en la iconografía hindú, ocupa a menudo el lugar del tercer ojo de *Çiva*, representando lo que puede llamarse el “sentido de la eternidad”. Esta relación nos parece más adecuada que cualquier otra para esclarecer perfectamente el simbolismo del Graal; y hasta puede captarse en ello una vinculación más con el corazón, que, para la tradición hindú como para muchas otras, pero

[80] [Ver *Reg.,* junio de 1925].

[81] [*Id.,* noviembre de 1924. Cf. Charbonneau-Lassay, *Le Bestiaire du Christ,* cap. X, pág. 95].

[82] [El autor ha retomado casi textualmente el pasaje que sigue, pero acompañándolo de nuevos desarrollos, en *Le Roi du Monde* (cap. V), aparecido en 1927].

quizá todavía más netamente, es el centro del ser integral, y al cual, por consiguiente, ese “sentido de la eternidad debe ser directamente vinculado.

Se dice luego que el Graal fue confiado a Adán en el Paraíso terrestre, pero que, a raíz de su caída, Adán lo perdió a su vez, pues no pudo llevarlo consigo cuando fue expulsado del Edén; y esto también se hace bien claro con el sentido que acabamos de indicar. El hombre, apartado de su centro original por su propia culpa, se encontraba en adelante encerrado en la esfera temporal; no podía ya recobrar el punto único desde el cual todas las cosas se contemplan bajo el aspecto de la eternidad. El Paraíso terrestre, en efecto, era verdaderamente el “Centro del Mundo” asimilado simbólicamente en todas partes al Corazón divino; ¿y no cabe decir que Adán, en tanto estuvo en el Edén, vivía verdaderamente en el Corazón de Dios?

Lo que sigue es más enigmático: Set logró entrar en el Paraíso terrestre y pudo así recuperar el precioso vaso; ahora bien: Set es una de las figuras del Redentor, tanto más cuanto que su nombre mismo expresa las ideas de fundamento y estabilidad, y anuncia de algún modo la restauración del orden primordial destruido por la caída del hombre. Había, pues, desde entonces, por lo menos una restauración parcial, en el sentido de que Set y los que después de él poseyeron el Graal podían por eso mismo establecer, en algún lugar de la tierra, un centro espiritual que era como una imagen del Paraíso perdido. La leyenda, por otra parte, no dice dónde ni por quién fue conservado el Graal hasta la época de Cristo, ni cómo se aseguró su transmisión; pero el origen céltico que se le reconoce debe probablemente dejar comprender que los druidas tuvieron una parte de ello y deben contarse entre los conservadores regulares de la tradición primordial. En todo caso, la existencia de tal centro espiritual, o inclusive de varios, simultánea o sucesivamente, no parece poder ponerse en duda, como quiera haya de pensarse acerca de la localización; lo que debe notarse es que se adjudicó en todas partes y siempre a esos centros, entre otras designaciones, la de “Corazón del Mundo”, y que, en todas las tradiciones, las descripciones referidas a él se basan en un simbolismo idéntico, que es posible seguir hasta en los más precisos detalles. ¿No muestra esto suficientemente que el Graal, o lo que está así representado, tenía ya, con anterioridad al cristianismo, y aun de todo tiempo, un vínculo de los más estrechos con el Corazón divino y con el *Emmanuel,* queremos decir, con la manifestación, virtual o real según las edades, pero siempre presente, del Verbo eterno en el seno de la humanidad terrestre?

Después de la muerte de Cristo, el Santo Graal, según la leyenda, fue llevado a Gran Bretaña por José de Arimatea y. Nicodemo; entonces comienza a desarrollarse la historia de los Caballeros de la Tabla Redonda y sus hazañas, que no es nuestra intención seguir aquí. La Tabla Redonda estaba destinada a recibir al Graal cuando uno de sus caballeros lograra conquistarlo y transportarlo de Gran Bretaña a Armórica; y esa Tabla (o Mesa) es también un símbolo verosímilmente muy antiguo, uno de aquellos que. fueron asociados a la idea de esos centros espirituales a que acabamos de aludir. La forma circular de la mesa está, por otra parte, vinculada con el “ciclo zodiacal” (otro símbolo que merecería estudiarse más especialmente) por la presencia en torno de ella de doce personajes principales, particularidad que se encuentra en la constitución de todos los centros de que se trata. Siendo así, ¿no puede verse en el número de los doce Apóstoles una señal, entre multitud de otras, de la perfecta conformidad del cristianismo con la tradición primordial, a la cual el

nombre de "precristianismo" convendría tan exactamente? Y, por otra parte, a propósito de la Tabla Redonda, hemos destacado una extraña concordancia en las revelaciones simbólicas hechas a Marie des Vallées[83], donde se menciona "una mesa redonda de jaspe, que representa el Corazón de Nuestro Señor", a la vez que se habla de "un jardín que es el Santo Sacramento del altar" y que, con sus "cuatro fuentes de agua viva", se identifica misteriosamente con el Paraíso terrestre; ¿no hay aquí otra confirmación, harto sorprendente e inesperada, de las relaciones que señalábamos?

Naturalmente, estas notas demasiado rápidas no podrían pretender constituirse en un estudio completo acerca de cuestión tan poco conocida; debemos limitarnos por el momento a ofrecer simples indicaciones, y nos damos clara cuenta de que hay en ellas consideraciones que, al principio, son susceptibles de sorprender un tanto a quienes no están familiarizados con las tradiciones antiguas y sus modos habituales de expresión simbólica; pero nos reservamos el desarrollarlas y justificarlas con más amplitud posteriormente, en artículos en que pensamos poder encarar además muchos otros puntos no menos dignos de interés[84].

Entre tanto, mencionaremos aún, en lo que concierne a la leyenda del Santo Graal, una extraña complicación, que hasta ahora no hemos tomado en cuenta: por una de esas asimilaciones verbales que a menudo desempeñan en el simbolismo un papel no desdeñable, y que por otra parte tienen quizá razones más profundas de lo que se imaginaría a primera vista, el Graal es a la vez un vaso (*grasale*) y un libro (*gradale o graduale*). En ciertas versiones, ambos sentidos se encuentran incluso estrechamente vinculados, pues el libro viene a ser entonces una inscripción trazada por Cristo o por un ángel en la copa misma. No nos proponemos actualmente extraer de ello ninguna conclusión, bien que sea fácil establecer relaciones con el "Libro de Vida" y ciertos elementos del simbolismo apocalíptico.

Agreguemos también que la leyenda asocia al Graal otros objetos, especialmente una lanza, la cual, en la adaptación cristiana, no es sino la lanza del centurión Longino; pero lo más curioso es la preexistencia de esa lanza o de alguno de sus equivalentes como símbolo en cierto modo complementario de la copa en las tradiciones antiguas. Por otra parte, entre los griegos, se consideraba que la lanza de Aquiles curaba las heridas por ella causadas; la leyenda medieval atribuye precisamente la misma virtud a la lanza de la Pasión. Y esto nos recuerda otra similitud del mismo género: en el mito de Adonis (cuyo nombre, por lo demás, significa 'el Señor'), cuando el héroe es mortalmente herido por el colmillo de un jabalí (colmillo que sustituye aquí a la lanza), su sangre, vertiéndose en tierra, da nacimiento a una flor; pues bien: L. Charbonneau ha señalado en *Regnabit*[85] "un hierro para hostias, del siglo XII, donde se ve la sangre de las llagas del Crucificado caer en gotitas que se transforman en rosas, y el vitral del. siglo XIII de la catedral de Angers, donde la sangre divina, fluyendo en arroyuelos, se expande también en forma de rosas".

[83] Ver *Reg.,* noviembre de 1924.

[84] [Después de *Le Roi du Monde* (1927), ya mencionado, el autor volvió más especialmente sobre esta cuestión en 1934, en un estudio de *V. I.* titulado "Le Saint Graal", que forma el capítulo IV de esta compilación].

[85] Ver *Reg.,* enero de 1925.

Volveremos en seguida sobre el simbolismo floral, encarado en un aspecto algo diferente; pero, cualquiera sea la multiplicidad de sentidos que todos los símbolos presentan, todo ello se completa y armoniza perfectamente, y tal multiplicidad, lejos de ser un inconveniente o un defecto, es al contrario, para quien sabe comprenderla, una de, las ventajas principales de un lenguaje mucho menos estrechamente limitado que el lenguaje ordinario.

Para terminar estas notas, indicaremos algunos símbolos que. en diversas tradiciones sustituyen a veces al de la copa y que le son idénticos en el fondo: esto no es salirnos del tema, pues. el mismo Graal, como puede fácilmente advertirse por todo lo que acabamos de decir, no tiene en el origen otra significación que la que tiene en general el vaso sagrado donde quiera se lo encuentra, y en particular, en Oriente, la copa sacrificial que contiene el *soma* védico (o el *haoma* mazdeo), esa extraordinaria "prefiguración" eucarística sobre la cual volveremos quizá en otra ocasión[86] Lo que el *soma* figura propiamente es el "elixir de inmortalidad" (el *ámrtâ* de los hindúes, la *ambrosía* de los griegos, palabras ambas etimológicamente semejantes), el cual confiere o restituye a quienes lo reciben con las disposiciones requeridas ese "sentido de la eternidad" de que hemos hablado anteriormente.

Uno de los símbolos a que queremos referirnos es el triángulo con el vértice hacia abajo; es como una suerte de representación esquemática de la copa sacrificial, y con tal valor se encuentra en ciertos *yantra o* símbolos geométricos de la India. Por otra parte, es particularmente notable desde nuestro punto de vista que la misma figura sea igualmente un símbolo del corazón, cuya forma reproduce simplificándola: el "triángulo del corazón" es expresión corriente en las tradiciones orientales. Esto nos conduce a una observación tampoco desprovista de interés: que la figuración del corazón inscripto en un triángulo así dispuesto no tiene en sí nada de ilegítimo, ya se trate del corazón humano, o del Corazón divino, y que, inclusive, resulta harto significativa cuando se la refiere a los emblemas utilizados por cierto hermetismo cristiano medieval, cuyas intenciones fueron siempre plenamente ortodoxas. Si a veces se ha querido, en los tiempos modernos, atribuir a tal representación un sentido blasfemo[87], es porque, conscientemente o no, se ha alterado la significación primera de los símbolos hasta invertir su valor normal; se trata de un fenómeno del cual podrían citarse muchos ejemplos y que por lo demás encuentra su explicación en el hecho de que ciertos símbolos son efectivamente susceptibles de doble interpretación, y tienen como dos faces opuestas. La serpiente, por ejemplo, y también el león, ¿no significan a la vez, según los casos, Cristo y Satán? No podemos entrar a exponer aquí, a ese respecto, una teoría general, que nos llevaría demasiado lejos; pero se comprenderá que hay en ello algo que hace muy delicado al manejo de los símbolos y también que este punto requiere especialísima atención cuando se trata de descubrir el sentido real de ciertos. emblemas y traducirlo correctamente[88].

Otro símbolo que con frecuencia equivale al de la copa es un símbolo floral: la flor, en efecto, ¿no evoca por su forma la idea de un "receptáculo", y no se habla del "cáliz" de una flor? En Oriente, la flor simbólica por excelencia es el loto; en Occidente, la rosa

[86] [Ver *Le Roi du Monde,* cap. VI].

[87] [Ver *Reg.,* agosto-septiembre de 1924].

[88] [Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps,* cap. XXIX: "Le renversement des symboles"].

desempeña lo más a menudo ese mismo papel. Por supuesto, no queremos decir que sea ésa la única significación de esta última, ni tampoco la del loto, puesto que, al contrario, nosotros mismos habíamos antes indicado otra; pero nos inclinaríamos a verla en el diseño bordado sobre ese canon de altar de la abadía de Fontevrault[89], donde la rosa está situada al pie de una lanza a lo largo de la cual llueven gotas de sangre. Esta rosa, aparece allí asociada a la lanza exactamente como la copa lo está en otras partes, y parece en efecto recoger las gotas de sangre más bien que provenir de la transformación de una de ellas; pero, por lo demás, las dos significaciones se complementan más bien que se oponen, pues esas gotas, al caer sobre la rosa, la vivifican y la hacen abrir. Es la "rosa celeste", según la figura tan frecuentemente empleada en relación con la idea de la Redención, o con las ideas conexas de regeneración y, de resurrección; pero esto exigiría aún largas explicaciones, aun cuando nos limitáramos a destacar la concordancia de las diversas tradiciones con respecto a este otro símbolo[90].

Por otra parte, ya que se ha hablado de la Rosa-Cruz con motivo del sello de Lutero[91], diremos que este emblema hermético fue al comienzo específicamente cristiano, cualesquiera fueren las falsas interpretaciones más o menos "naturalistas" que le han sido dadas desde el siglo XVIII; y ¿no es notable que en ella la rosa ocupe, en el centro de la cruz, el lugar mismo del Sagrado Corazón? Aparte de las representaciones en que las cinco llagas del Crucificado se figuran por otras tantas rosas, la rosa central, cuando está sola, puede muy bien identificarse con el Corazón mismo, con el vaso que contiene la sangre, que es el centro de la vida y también el centro del ser total.
Hay aún por lo menos otro equivalente simbólico de la copa: la media luna; pero ésta, para ser explicada convenientemente, exigiría desarrollos que estarían enteramente fuera del tema del presente estudio; no lo mencionamos, pues, sino para no descuidar enteramente ningún aspecto de la cuestión.

De todas las relaciones que acabamos de señalar, extraeremos ya una consecuencia que esperamos poder hacer aún más manifiesta ulteriormente: cuando por todas partes se encuentran tales concordancias, ¿no es ello algo más que un simple indicio de la existencia de una tradición primordial? Y ¿cómo explicar que, con la mayor frecuencia, aquellos mismos que se creen obligados a admitir en principio esa tradición primordial no piensen más en ella y razonen de hecho exactamente como si no hubiera jamás existido, o por lo menos como si nada se hubiese conservado en el curso de los siglos? Si se detiene uno a reflexionar sobre lo que hay de anormal en tal actitud, estará quizá menos dispuesto a asombrarse de ciertas consideraciones que, en verdad, no parecen extrañas sino en virtud de los hábitos mentales propios de nuestra época. Por otra parte, basta indagar un poco, a condición de hacerlo sin prejuicio, para descubrir por todas partes las marcas de esa unidad doctrinal esencial, la conciencia de la cual ha podido a veces oscurecerse en la humanidad, pero que nunca ha desaparecido enteramente; y, a medida que se avanza en esa investigación, los puntos de comparación se multiplican como de por sí, y a cada instante

[89] [Ver *Reg.,* enero de 1925, figura pág. 106].

[90] [Sobre el simbolismo floral véase *infra,* cap. IX].

[91] [*Reg.,* enero de 1925, artículo de Charbonneau-Lassay, "À propos de la rose emblématique de Martin Luther"].

aparecen más pruebas; por cierto, el *Quaerite et invenietis* del Evangelio no es palabra vana.

ADDENDUM[92]

Queremos decir algunas palabras acerca de una objeción que se nos ha dirigido con motivo de las relaciones que hemos considerado entre el Santo Graal y el Sagrado Corazón, aunque, a decir verdad, la respuesta que al mismo tiempo se ha dado nos parece plenamente satisfactoria[93].

Poco importa, en efecto, que Chrestien de Troyes y Robert de Boron no hayan visto, en la antigua leyenda de que no han sido sino adaptadores, toda la significación contenida en ella; esta significación no por ello dejaba de encontrarse realmente contenida, y no pretendemos haber hecho otra cosa que explicitarla, sin introducir nada de "moderno" en nuestra interpretación. Por lo demás, es muy difícil decir con exactitud lo que los escritores del siglo XII veían o no veían en la leyenda; y, dado que no desempeñaban en suma sino un simple papel de "transmisores", concedemos de buen grado que no debían de ver, sin duda, todo lo que veían sus inspiradores; queremos decir, los verdaderos poseedores de la doctrina tradicional.

Por otra parte, en lo que a los celtas se refiere, hemos cuidado recordar qué precauciones se imponen cuando quiere hablarse de ellos, en ausencia de toda documentación escrita; pero, ¿por qué querría suponerse, a despecho de los indicios contrarios que a pesar de todo poseemos, que hayan sido menos favorecidos que los demás pueblos de la Antigüedad? En efecto, en todas partes vemos, y no sólo en Egipto, la asimilación simbólica establecida entre el corazón y la copa o el vaso; en todas partes, el

---

[92] [Publicado en *Reg.,* diciembre de 1925].

[93] [Ver *Reg*., octubre de 1925, págs. 358-59. Un corresponsal había escrito a la revista: "Muy interesante el estudio de René Guénon sobre el Santo Graal y el Corazón de Jesús. Pero, ¿no se podría plantear contra su tesis una objeción que la haría derrumbarse por la base? Chrestien de Troyes probablemente no ha pensado jamás en el Corazón de Cristo. En todo caso, los celtas de la antigua Galia ciertamente no han pensado en él. Ver, pues en el Santo Graal un emblema del Corazón de Cristo es una interpretación enteramente moderna del viejo mito: una interpretación que puede ser muy ingeniosa, pero que habría asombrado a nuestros antepasados". En el mismo número la revista respondía: "R. Guénon podrá algún día decirnos él mismo su pensamiento sobre la objeción que se le ha formulado. Notemos simplemente que la 'nesciencia' completa de los celtas o de Chrestien de Troyes con respecto al Corazón de Jesús no podría 'derrumbar' la interpretación que de la leyenda del Santo Graal nos da R. Guénon. R. Guénon no afirma que los celtas hayan visto en el Vaso misterioso un emblema del Corazón de Cristo. Muestra que el Santo Graal —cuya leyenda los celtas conocían y nos han trasmitido— es *objetivamente* un emblema del Corazón viviente que es la verdadera copa de la verdadera vida. Ahora bien; esta segunda afirmación es independiente de la primera. Que, en la leyenda con que nutrían su pensamiento, los celtas *no hayan visto* tal o cual sentido, no prueba en modo alguno que ese sentido *no estuviera en ella*. Ello prueba simplemente que este sentido permanece velado, aun ante aquellos que tanto debían amar la admirable leyenda. Sabemos todos hoy que el *llena de gracia* de la salutación angélica incluye la gracia de la Inmaculada Concepción de María. Imagínese que durante largos siglos toda una escuela de teología *no haya visto* en esa fórmula ese sentido que nosotros vemos hoy, y ello no probaría en absoluto que ese sentido *no estuviera*. Probaría, simplemente, que esa escuela no habría captado *todo* el sentido de la fórmula. Con mayor razón, es posible que uno de los verdaderos sentidos de un mito religioso haya permanecido inadvertido por aquellos mismos que conservaban piadosamente tal leyenda"].

corazón está considerado como el centro del ser, centro a la vez divino y humano en las aplicaciones múltiples que permite; en todas partes, también, la copa sacrificial representa el Centro o el Corazón del Mundo, la “morada de inmortalidad”[94]; ¿qué más se ha menester? Sabemos bien que la copa y la lanza, o sus equivalentes, han tenido además otras significaciones que las que hemos indicado, pero, sin detenernos en ello, podemos decir que todas esas significaciones, por extrañas que algunas puedan parecer a los ojos de los modernos, son perfectamente concordes entre sí, y expresan en realidad las aplicaciones de un mismo principio a órdenes diversos, según una ley de correspondencia en la cual se funda la armoniosa multiplicidad de sentidos que se incluyen en todo simbolismo.

Ahora bien; que no solo el Centro del Mundo se identifica efectivamente con el Corazón de Cristo, sino que esta identidad ha sido netamente indicada en las doctrinas antiguas, es cosa que esperamos poder mostrar en otros estudios[95]. Evidentemente, la expresión “Corazón de Cristo”, en este caso, debe tomarse en un sentido que no es precisamente el que podríamos llamar “histórico”; pero debe señalarse que los hechos históricos mismos, como todo lo demás, traducen en su modo propio las realidades superiores y se conforman a esa ley de correspondencia a que acabamos de aludir, ley que, solo ella, permite explicar ciertas “prefiguraciones”. Se trata, si se quiere, de Cristo-principio, es decir, del Verbo manifestado en el punto central del Universo; pero, ¿quién osaría pretender que el Verbo eterno y su manifestación histórica, terrestre y humana, no son real y sustancialmente un solo y mismo Cristo en dos aspectos diferentes?. Tocarnos con esto, además, a la cuestión de las relaciones entre lo temporal y lo intemporal; quizá no convenga insistir demasiado, pues esas cosas son justamente de aquellas que solo el simbolismo permite expresar en la medida en que son expresables. En todo caso, basta saber leer los símbolos para encontrar en ellos todo lo que nosotros encontramos; pero, por desgracia, particularmente en nuestra época, no todos saben leerlos.

IV

EL SANTO GRAAL[96]

Arthur Edward Waite ha publicado una obra sobre las leyendas del Santo Graal[97], imponente por sus dimensiones y por la suma de investigaciones que representa, en la cual todos quienes se interesan en esa cuestión podrán encontrar una exposición muy completa y metódica del contenido de los múltiples textos a ella referidos, así como diversas teorías

---

[94] Habríamos podido recordar también el *athanor* hermético, el vaso en que se cumple la “Gran Obra”, cuyo nombre, según algunos, derivaría del griego *athánatos*, “inmortal”; el fuego invisible que se mantiene perpetuamente en él corresponde al calor vital que reside en el corazón. Hubiéramos podido, igualmente, establecer vinculaciones con otro símbolo muy difundido, el del *huevo,* que significa resurrección e inmortalidad, y sobre el cual tendremos quizá oportunidad de volver. Señalemos por otra parte, al menos a titulo de curiosidad, que la *copa* del Tarot (cuyo origen es, por lo demás, harto misterioso) ha sido reemplazada por el *corazón* en los naipes franceses, lo que es otro índice de la equivalencia de ambos símbolos.

[95] [Véase *infra,* cap. VIII: “La idea del Centro en las tradiciones antiguas”].

[96] [Publicado en V. *I.*, febrero y marzo de 1934].

[97] *The Holy Grail, its legends and symbolism,* Rider and Co., Londres, 1933.

que se han propuesto pira explicar el origen y la significación de esas complejísimas leyendas, a veces incluso contradictorias en algunos de sus elementos. Debe agregarse que A. E. Waite no se ha propuesto realizar únicamente obra de erudición, y conviene elogiarle igualmente por eso, pues compartimos enteramente su opinión sobre el escaso valor de todo trabajo que no sobrepase ese punto de vista, cuyo interés no puede ser, en suma, sino "documental"; él ha intentado desentrañar el sentido real e "interior" del simbolismo del Graal y de la *queste* o "búsqueda". Desgraciadamente, debemos decir que este aspecto de su obra nos parece el menos satisfactorio; las conclusiones a que llega son, inclusive, más bien decepcionantes, sobre todo si se piensa en la gran labor realizada para alcanzarlas; y sobre esto quisiéramos formular algunas observaciones, que se referirán por lo demás, como es natural, a cuestiones que ya hemos tratado en otras oportunidades.

No es, creemos, agraviar al señor Waite si decimos que su obra es un tanto *one-sighted;* ¿deberemos traducirlo a nuestra lengua por "parcial"? Quizá ello no sería rigurosamente exacto y, en todo caso, no queremos decir que lo sea de modo deliberado; más bien, habría algo de ese defecto tan frecuente en aquellos que, habiéndose "especializado" en determinado orden de estudios, se ven llevados a reducir todo a ellos, o a desdeñar lo que no se deja reducir así. Que la leyenda del Graal sea cristiana no es ciertamente discutible, y el señor Waite tiene razón al afirmarlo; pero, ¿ello impide necesariamente que sea también otra cosa al mismo tiempo? Quienes tienen conciencia de la unidad fundamental de todas las tradiciones no verán en esa ninguna incompatibilidad; pero el señor Waite, por su parte, no quiere ver, en cierto modo, sino lo que es específicamente cristiano, encerrándose así en una forma tradicional particular, y las relaciones que, precisamente por su lado "interior", guarda con las otras parecen entonces escapársele. No que niegue la existencia de elementos de otro origen, probablemente anteriores al cristianismo, pues sería ir contra la evidencia; pero no les concede sino muy escasa importancia, y parece considerarlos como "accidentales", como si hubiesen venido a agregarse a la leyenda "desde fuera", y simplemente a causa del medio en que ha sido elaborada. Así, tales elementos son considerados por él como pertenecientes a lo que se ha convenido en llamar el "folklore", no siempre por desdén, como la palabra inglesa podría hacerlo suponer, sino más bien para satisfacer a una especie de "moda" de nuestra época, y no dándose cuenta siempre de las intenciones implicadas en ello; y quizá no sea inútil insistir algo sobre este punto.

La concepción misma del "folklore", tal como se lo entiende habitualmente, reposa sobre una idea radicalmente falsa, la idea de que haya "creaciones populares", productos espontáneos de la masa del pueblo; y se ve en seguida la relación estrecha de esa manera de ver con los prejuicios "democráticos". Como se lo ha dicho con mucha justeza, "el interés profundo de todas las tradiciones llamadas populares reside sobre todo en el hecho de que no son populares por origen"[98]; y agregaremos que, si se trata, como casi siempre es el caso, de elementos tradicionales en el verdadero sentido de esta palabra, por deformados, disminuidos o fragmentarios que a veces puedan estar, y de cosas que tienen valor simbólico real, todo ello, muy lejos de ser de origen popular, no es ni siquiera de origen humano. Lo que puede ser popular es únicamente el hecho de la "supervivencia" cuando esos elementos pertenecen a formas tradicionales desaparecidas; y, en este respecto, el término de "folklore" adquiere un sentido bastante próximo al de "paganismo", no tomando

[98] Lue Benoist, *La Cuisine des Anges, une esthétique de la pensée,* pág. 74.

en cuenta sino la etimología de este último término, y eliminando la intención "polémica" e injuriosa. El pueblo conserva así, sin comprenderlos, los residuos de tradiciones antiguas, que se remontan a veces, inclusive, a un pasado tan remoto que sería imposible de determinar y que es costumbre contentarse con referir, por tal razón, al dominio oscuro de la "prehistoria"; cumple con ello la función de una especie de memoria colectiva más o menos "subconsciente", cuyo contenido ha venido, manifiestamente, de otra parte[99]. Lo que puede parecer más sorprendente es que, cuando se va al fondo de las cosas, se verifica que lo así conservado contiene sobre todo, en forma más o menos velada, una suma considerable de datos de orden esotérico, es decir, precisamente lo que hay de menos popular por esencia; y este hecho sugiere de por sí una explicación que nos limitaremos a indicar en pocas palabras. Cuando una forma tradicional está a punto de extinguirse, sus últimos representantes pueden muy bien confiar voluntariamente a esa memoria colectiva de que acabamos de hablar lo que de otro modo se perdería sin remedio; es, en suma, el único recurso para salvar lo que puede salvarse en cierta medida; y, al mismo tiempo, la incomprensión natural de la masa es garantía suficiente de que lo que poseía un carácter esotérico no será así despojado de este carácter, sino que permanecerá solamente como una especie de testimonio del pasado para aquellos que, en otros tiempos, sean capaces de comprenderlo.

Dicho esto, no vemos por qué se atribuiría al "folklore", sin más examen, todo lo que pertenece a tradiciones otras que el cristianismo, haciendo de éste la única excepción; tal parece ser la intención del señor Waite, cuando acepta esa denominación para los elementos "precristianos", y particularmente célticos, que se encuentran en las" leyendas del Graal. No hay, a este respecto, formas tradicionales privilegiadas; la única distinción que ha de hacerse es la de formas desaparecidas y formas actualmente vivas; y, por consiguiente, todo el problema se reduciría a saber si la tradición céltica había realmente cesado de vivir cuando se constituyeron las leyendas de que se trata. Esto es, por lo menos, discutible: por una parte, esa tradición pudo haberse mantenido mucho más tiempo de lo que ordinariamente se cree, con una organización más o menos oculta; y, por otra, esas leyendas mismas pueden ser más antiguas de lo que lo piensan los "críticos", no porque haya habido forzosamente textos hoy perdidos, en los que no creemos más que el señor Waite, sino porque pueden haber sido primeramente objeto de una tradición oral que puede haber durado varios siglos, lo que está lejos de ser un hecho excepcional. Por nuestra parte, vemos en ello la señal de una "junción" entre dos formas tradicionales, una antigua y otra entonces nueva: la tradición céltica y la tradición cristiana, junción por la cual lo que debía ser conservado de la primera fue en cierto modo incorporado a la segunda, modificándose sin duda hasta cierto punto en cuanto a la forma exterior, por adaptación y asimilación, pero no transponiéndose a otro plano, como lo pretende el señor Waite, pues hay equivalencias entre todas las tradiciones regulares; hay, pues, muy otra cosa que una simple cuestión de "fuentes", en el sentido en que lo entienden los eruditos. Sería quizá difícil precisar exactamente el lugar y la fecha en que se ha operado esa junción, pero ello no tiene sino un interés secundario y casi exclusivamente histórico; es, por lo demás, fácil de comprender que esas cosas son las que no dejan huellas en "documentos" escritos. Quizá la "Iglesia

[99] Es ésta una función esencialmente "lunar", y es de notar que, según la astrología, la masa popular corresponde efectivamente a la luna, lo cual, a la vez, indica a las claras su carácter puramente pasivo, incapaz de iniciativa o de espontaneidad.

céltica" o "culdea" merece, a este respecto, más atención de la que el señor Waite parece dispuesto a concederle; su denominación misma podría darlo a entender así; no hay nada de inverosímil en que haya tras ella algo de otro orden, no ya religioso, sino iniciático, pues, como todo lo que se refiere a los vínculos existentes entre las diversas tradiciones, aquello de que aquí se trata se refiere necesariamente al dominio iniciático o esotérico. El exoterismo, sea religioso o no, no va jamás más allá de los límites de la forma tradicional a la cual pertenece propiamente; lo que sobrepasa estos límites no puede pertenecer a una "Iglesia" como tal, sino que ésta puede servirle solamente de "soporte" exterior; y ésta es una observación sobre la que tendremos oportunidad de volver más adelante.

Otra observación, que concierne más en particular al simbolismo, se impone también; hay símbolos que son comunes a las formas tradicionales más diversas y alejadas, no a consecuencia de "préstamos" que en muchos casos serían totalmente imposibles, sino porque pertenecen en realidad a la tradición primordial, de la cual todas esas formas proceden directa o indirectamente. Tal es precisamente el caso del vaso o de la copa; ¿por que lo que a estos objetos se refiere no sería sino "folklore" cuando se refiere a tradiciones "precristianas", mientras que en solo el cristianismo sería un símbolo esencialmente "eucarístico"?

Lo que ha de rechazarse aquí no son las asimilaciones, propuestas por Burnouf u otros, sino las interpretaciones "naturalistas" que ellos han querido extender al cristianismo como a todo el resto y que, en realidad, no son válidas en parte alguna. Sería preciso, pues, hacer aquí exactamente lo contrario de lo que el señor Waite, quien, deteniéndose en explicaciones exteriores y superficiales, confiadamente aceptadas en cuanto no se trata del cristianismo, ve sentidos radicalmente diferentes y sin mutua relación allí donde no hay sino aspectos más o menos múltiples de un mismo símbolo o de sus diversas aplicaciones; sin duda, otra cosa hubiese sido de no haberse visto impedido por su idea preconcebida de una especie de heterogeneidad entre el cristianismo y las demás tradiciones. Del mismo modo, el señor Waite rechaza acertadamente, en lo que concierne a la leyenda del Graal, las teorías que apelan a pretendidos "dioses de la vegetación" pero es lamentable que sea mucho menos neto con respecto a los misterios antiguos, que tampoco tuvieran jamás nada de común con ese "naturalismo" de invención absolutamente moderna; los "dioses de la vegetación" y otras historias del mismo género no han existido jamás sino en la imaginación de Frazer y sus análogos, cuyas intenciones antitradicionales, por lo demás, no son dudosas.

En verdad, bien parece también que el señor Waite esté más o menos influido por cierto "evolucionismo"; esta tendencia se trasluce especialmente cuando declara que lo importante es mucho menos el origen de la leyenda que el último estado a que llegó ulteriormente; y parece creer que hubo de haber, del uno al otro, una especie de perfeccionamiento progresivo. En realidad, si se trata de algo que tiene carácter verdaderamente tradicional, todo debe, al contrario, estar dado desde el comienzo, y los desarrollos ulteriores no hacen sino tornarlo más explícito, sin agregado de elementos nuevos y tomados del exterior.

El señor Waite parece admitir una suerte de "espiritualización" por la cual un sentido superior hubiese podido venir a injertarse en algo que no lo contenía

originariamente; de hecho, lo que ocurre por lo general es más bien lo inverso; y aquello recuerda un poco demasiado las concepciones profanas de los "historiadores de las religiones". Encontramos, acerca de la alquimia, un ejemplo muy llamativo de esta especie de trastrueque: el señor Waite piensa que la alquimia material ha precedido a la espiritual, y que ésta no ha aparecido sino con Kuhnrath y Jacob Boehme; si conociera ciertos tratados árabes muy anteriores a éstos, se vería obligado, aun ateniéndose a los documentos escritos, a modificar tal opinión; y además, puesto que reconoce que el lenguaje empleado es el mismo en ambos casos, podríamos preguntarle cómo puede estar seguro de que en tal o cual texto no se trata sino de operaciones materiales. La verdad es que no siempre los autores han experimentado la necesidad de declarar expresamente que se trataba de otra cosa, la cual, al contrario, debía inclusive ser velada por el simbolismo utilizado; y, si ha ocurrido posteriormente que algunos lo hayan declarado, fue sobre todo frente a degeneraciones debidas a que había ya gentes quienes, ignorantes del valor de los símbolos, tomaban todo a la letra y en un sentido exclusivamente material: eran los "sopladores", precursores de la química moderna. Pensar que puede darse un sentido nuevo a un símbolo que ya no lo poseyera de por sí es casi negar el simbolismo, pues equivale a hacer de él algo artificial, si no enteramente arbitrario, y, en todo caso, puramente humano; y, en este orden de ideas, el señor Waite llega a decir que cada uno encuentra en un símbolo lo que él mismo pone, de modo que su significación cambiaría con la mentalidad de cada época; reconocemos aquí las teorías "psicológicas" caras a buen número de nuestros contemporáneos; ¿y no teníamos razón al hablar de "evolucionismo"?

A menudo lo hemos dicho, y nunca lo repetiremos demasiado: todo verdadero símbolo porta en sí sus múltiples sentidos, y eso desde el origen, pues no está constituido como tal en virtud de una convención humana, sino en virtud de la "ley de correspondencia" que vincula todos los mundos entre sí; bien que, mientras que algunos ven esos sentidos y otros no los vean o los vean solo en parte, eso no quita que estén realmente contenidos en él, y el "horizonte intelectual" de cada uno es lo que establece toda la diferencia: el simbolismo es una ciencia exacta, y no una ensoñación donde las fantasías individuales puedan darse libre curso.

No creemos, pues, acerca de este orden, en "invenciones de los poetas", a las cuales el señor Waite parece dispuesto a conceder gran intervención; tales invenciones, lejos de recaer en lo esencial, no hacen sino disimularlo, deliberadamente o no, envolviéndolo en las apariencias engañosas de una "ficción" cualquiera; y a veces éstas lo disimulan demasiado bien, pues, cuando se tornan demasiado invasoras, acaba por resultar casi imposible descubrir el sentido profundo y original; ¿no fue así cómo, entre los griegos, el simbolismo degeneró en "mitología"? Este peligro es de temer sobre todo cuando el poeta mismo no tiene conciencia del valor real de los símbolos, pues es evidente que puede darse este caso; el apólogo del "asno portador de reliquias" se aplica aquí como en muchas otras cosas; y el poeta, entonces, desempeñará, en suma, un papel análogo al del pueblo profano que conserva y transmite sin saberlo datos iniciáticos, según decíamos más arriba. La cuestión se plantea muy particularmente aquí: los autores de las novelas del Graal ¿estuvieron en este último caso, o, al contrario, eran conscientes, en mayor o menor grado, del sentido profundo de lo que expresaban? Por cierto, no es fácil responder con certeza, pues, también aquí, las apariencias pueden engañar: frente a una mezcla de elementos insignificantes e incoherentes, uno está tentado de pensar que el autor no sabía de qué hablaba; empero, no

es forzosamente así, pues ha ocurrido a menudo que las oscuridades y aun las contradicciones sean enteramente deliberadas y que los detalles inútiles tengan expresamente por finalidad extraviar la atención de los profanos, de la misma manera que un símbolo puede estar intencionalmente disimulado en un motivo más o menos complicado de ornamentación; en la Edad Media sobre todo, los ejemplos de este género abundan, aunque más no fuera en Dante y los "Fieles de Amor". El hecho de que el sentido superior se hace menos transparente en Chrestien de Troyes, por ejemplo, que en Robert de Borron, no prueba, pues, necesariamente que el primero haya sido menos consciente del sentido simbólico que el segundo; aún menos debería concluirse que ese sentido esté ausente de sus escritos, lo cual representaría un error comparable al que consiste en atribuir a los antiguos alquimistas preocupaciones de orden únicamente material por la sola razón de que no hayan juzgado propio escribir literalmente que su ciencia era en realidad de naturaleza espiritual[100]. Además, el asunto de la "iniciación" de los autores de esas novelas quizá tenga menos importancia de lo que podría creerse a primera vista, pues de todas maneras eso no hace cambiar nada a las apariencias bajo las cuales se presenta el tema; desde que se trata de una "exteriorización" de datos esotéricos, pero no en modo alguno de una "vulgarización", es fácil de comprender que deba ser así. Iremos más lejos: inclusive un profano puede, para tal "exteriorización", haber servido de "portavoz" a una organización iniciática, que lo haya escogido a tal efecto simplemente por sus cualidades de poeta o escritor, o por cualquier otra razón contingente. Dante escribía con perfecto conocimiento de causa; Chrestien de Troyes, Robert de Boron y muchos otros fueron probablemente mucho menos conscientes de lo que expresaban, y quizá, incluso, algunos de ellos no lo fueron en absoluto; pero poco importa en el fondo, pues, si había tras ellos una organización iniciática, cualquiera que ésta fuera, el peligro de una deformación debida a la incomprensión de ellos quedaba por eso mismo descartado, ya que tal organización podía dirigirlos constantemente sin que ellos lo supieran, sea por medio de algunos de sus miembros que les proveían de los elementos que elaborar, sea por sugerencias o influjos de otro género, más sutiles y menos "tangibles" pero no por eso menos reales ni eficaces. Se comprenderá sin dificultad que esto nada tiene que ver con la llamada "inspiración" poética tal como la entienden los modernos, y que no es sino pura y simple imaginación, ni con la "literatura" en el sentido profano del término, y agregaremos en seguida que no se trata tampoco de "misticismo"; pero este último punto toca directamente a otras cuestiones, que debemos encarar ahora de modo más especial.

No nos parece. dudoso que los orígenes de la leyenda del Graal deban remitirse a la transmisión de elementos tradicionales, de orden iniciático, del druidismo al cristianismo; habiendo sido esta transmisión operada con regularidad, y cualesquiera hayan sido por lo demás sus modalidades, esos elementos formaron desde entonces parte integrante del esoterismo cristiano; estamos muy de acuerdo con el señor Waite sobre este segundo punto, pero debemos decir que el primero parece habérsele escapado. La existencia del esoterismo cristiano en el Medioevo es cosa absolutamente segura; abundan las pruebas de toda clase, y las negaciones debidas a la incomprensión moderna, ya provengan, por otra parte, de partidarios, ya de adversarios del cristianismo, no pueden nada contra ese hecho; hemos

[100] Si el señor Waite cree, según parece, que ciertas cosas son demasiado "materiales" para resultar compatibles con la existencia de un sentido superior en los textos donde se encuentran, podríamos preguntarle qué piensa. por ejemplo, de Rabelais o de Boccaccio.

tenido bastante a menudo oportunidad de referirnos a esta cuestión para que sea innecesario insistir aquí. Pero, entre aquellos mismos que admiten la existencia del esoterismo cristiano, hay muchos que se forman de él una idea más menos inexacta, y tal nos parece también el caso del señor Waite, a juzgar por sus conclusiones; en ellas hay también confusiones y desinteligencias que importa disipar.

En primer lugar, nótese bien que decimos "esoterismo cristiano" y no "cristianismo esotérico"; no se trata de modo alguno, en efecto, de una forma especial de cristianismo, sino del lado "interior" de la tradición cristiana; y es fácil comprender que hay en ello más que un simple matiz. Además, cuando cabe distinguir así en una forma tradicional dos fases, una exotérica y otra esotérica, debe tenerse bien presente que no se refieren ambas al mismo dominio, de manera que no puede existir entre ellas conflicto ni oposición de ninguna clase; en particular, cuando el exoterismo reviste el carácter específicamente religioso, como es el caso aquí, el esoterismo correspondiente, aunque tomando en aquél su base y soporte, no tiene en sí mismo nada que ver con el dominio religioso, y se sitúa en un orden enteramente diverso. Resulta de ello, inmediatamente, que este esoterismo no puede en caso alguno estar representado por "Iglesias" o por "sectas" cualesquiera, que, por definición misma, son siempre religiosas y por ende exotéricas; éste es también un punto que hemos tratado ya en otras circunstancias, y que por lo tanto nos basta recordar someramente. Algunas "sectas" han podido surgir de una confusión entre ambos dominios y de una "exteriorización" errónea de datos esotéricos mal comprendidos y aplicados; pero las organizaciones iniciáticas verdaderas, manteniéndose estrictamente en su terreno propio, permanecen forzosamente ajenas a tales desviaciones, y su "regularidad" misma las obliga a no reconocer sino lo que presenta carácter de ortodoxia, inclusive en el orden exotérico. Es, pues, seguro que quienes quieren referir a "sectas" lo que concierne al esoterismo o la iniciación yerran el camino y no pueden sino extraviarse; no hay necesidad alguna de mayor examen para descartar toda hipótesis de esa especie; y, si se encuentran en algunas "sectas" elementos que parecen ser de naturaleza esotérica, ha de concluirse, no que tengan en ella su origen, sino muy al contrario, que han sido desviados de su verdadera significación.

Siendo así, ciertas dificultades aparentes quedan inmediatamente resueltas, o, por mejor decir, se advierte que son inexistentes: así, no cabe preguntarse cuál puede ser la situación, con respecto a la ortodoxia cristiana entendida en sentido ordinario de una línea de transmisión fuera de la "sucesión apostólica" como aquella de que se habla en ciertas versiones de la leyenda del Graal; si se trata de una jerarquía iniciática, la jerarquía religiosa no podría en modo alguno ser afectada por su existencia, de la cual, por lo demás, no tiene por qué tener conocimiento "oficialmente", si así puede decirse, ya que ella misma no ejerce jurisdicción legítima sino en el dominio exotérico. Análogamente, cuando se trata de una fórmula secreta en relación con ciertos ritos, hay, digámoslo francamente, una singular ingenuidad en quienes se preguntan si la pérdida o la omisión de esa fórmula no arriesga impedir que la celebración de la misa pueda ser considerada válida: la misa, tal cual es, es un rito religioso, y aquello es un rito iniciático: cada uno vale en su orden, y, aun si ambos tienen en común un carácter "eucarístico", ello en nada altera esa distinción esencial, así como el hecho de que un mismo símbolo pueda ser interpretado a la vez desde ambos puntos de vista, exotérico y esotérico, no impide a ambos ser enteramente distintos y pertenecientes a dominios totalmente diversos; cualesquiera que puedan ser a veces las semejanzas exteriores, que por lo demás se explican en virtud de ciertas correspondencias,

el alcance y el objetivo de los ritos iniciáticos son enteramente diferentes de los de los ritos religiosos. Con mayor razón, no cabe indagar si la fórmula misteriosa de que se trata podría identificarse con una fórmula en uso en tal o cual Iglesia dotada de un ritual más o menos especial; en primer lugar, en tanto que se trate de Iglesias ortodoxas, las variantes de ritual son por completo secundarias y no pueden en modo alguno recaer sobre nada esencial; además, esos diversos rituales jamás pueden ser sino religiosos, y, como tales, son perfectamente equivalentes, sin que la consideración de uno u otro nos acerque más al punto de vista iniciático. ¡Cuántas investigaciones y discusiones inútiles se ahorrarían si se estuviera, antes que nada, bien informado sobre los principios!

Ahora bien; que los escritos concernientes a la leyenda del Graal sean emanados, directa o indirectamente,. de una organización iniciática, no quiere decir que constituyan un ritual de iniciación, como algunos, con bastante extravagancia, lo han supuesto; y es curioso que nunca se haya emitido semejante hipótesis —por lo menos hasta donde sabemos— acerca de obras que empero describen más manifiestamente un proceso iniciático, como la *Divina Comedia* o el *Roman de la Rose;* es bien evidente que no todos los escritos que presentan carácter esotérico son por eso rituales. El señor Waite, que rechaza con justa razón este supuesto, destaca las inverosimilitudes que implica: tal es, en especial, el hecho de que el pretendido recipiendario hubiere de formular una pregunta, en vez de tener que responder a las preguntas del iniciador, como es el caso generalmente; y podríamos agregar que las divergencias existentes entre las diferentes versiones son incompatibles con el carácter de un ritual, que tiene necesariamente una forma fija y bien definida; pero, ¿en qué obsta todo ello a que la leyenda se vincule, en algún otro carácter, a lo que el señor Waite denomina *Instituted Mysteries,* y que nosotros llamamos más sencillamente las organizaciones iniciáticas? Ocurre que el autor se forma de éstas una idea demasiado estrecha, e inexacta en más de un sentido: por una parte, parece concebirlas como algo exclusivamente "ceremonial", lo que, señalémoslo de paso, es un modo de ver muy típicamente anglosajón; por otra parte, según un error muy difundido y sobre el cual hemos insistido ya harto a menudo, se las representa aproximadamente como "sociedades", mientras que, si bien algunas de ellas han llegado a cobrar tal forma, ello no es sino efecto de una especie de degradación por entero moderna. El autor ha conocido sin duda, por experiencia directa, un buen número de esas asociaciones seudoiniciáticas que pululan en Occidente en nuestros días, y, si bien parece haber quedado más bien decepcionado, no ha dejado tampoco, en cierto modo, de ser influido por lo que ha visto en ellas: queremos decir que, por no haber percibido netamente la diferencia entre iniciación auténtica y seudoiniciación, atribuye erróneamente a las verdaderas organizaciones iniciáticas caracteres comparables a los de las falsificaciones con las cuales ha entrado en contacto; y este error entraña todavía otras consecuencias, que afectan directamente, como vamos a verlo, a las conclusiones positivas de su estudio.

Es evidente, en efecto, que todo cuanto es de orden iniciático no podría de ninguna manera entrar en un marco tan estrecho como lo sería el de "sociedades" constituidas al modo moderno; pero, precisamente, allí donde el señor Waite no encuentra ya nada que se asemeje de cerca o de lejos a sus "sociedades", se pierde y llega a admitir la suposición fantástica de una iniciación capaz de existir fuera de toda organización y de toda transmisión regular; nada mejor podemos hacer aquí que remitir a nuestros estudios anteriores sobre este asunto[101]. Pues, fuera de dichas "sociedades" no ve al parecer otra

[101] [Ver *Aperçus sur l'Initiation,* caps. XI y XII].

posibilidad que la de una cosa vaga e indefinida a la cual denomina “Iglesia secreta” o “Iglesia interior”, según expresiones tomadas de místicos como Eckharts-hausen y Lopukin, en las cuales la misma palabra “Iglesia” indica que nos encontramos, en realidad, reconducidos pura y simplemente al punto de vista religioso, así sea por medio de alguna de esas variedades más o menos aberrantes en las cuales el misticismo tiende espontáneamente a convertirse desde que escapa al control de una estricta ortodoxia. En efecto, el señor Waite es uno más de aquellos, por desgracia tan abundantes, en nuestros días, que, por razones diversas, confunden misticismo e iniciación; y llega a hablar en cierto modo indiferentemente de una u otra de ambas cosas, incompatibles entre sí, como si fuesen más o menos sinónimas. Lo que él cree ser la iniciación se resuelve, en definitiva, en una simple “experiencia mística”; y nos preguntamos, incluso, si en el fondo no concibe esa “experiencia” como algo “psicológico” lo que nos reduciría a un nivel aun inferior al del misticismo entendido en un sentido propio, pues los verdaderos estados místicos escapan ya enteramente al dominio de la psicología, pese a todas las teorías modernas del género de aquella cuyo más conocido representante es William James. En cuanto a los estados interiores cuya realización pertenece al orden iniciático, no son ni estados psicológicos ni aun estados místicos; son algo de mucho más profundo y, a la vez, no son cosas de las que no pueda decirse ni de dónde vienen ni qué son exactamente, sino que, al contrario, implican un conocimiento exacto y una técnica precisa; la sentimentalidad y la imaginación no tienen en ellas parte alguna. Transponer las verdades del orden religioso al orden iniciático no es disolverlas en las nubes de un “ideal” cualquiera; es, al contrario, penetrar su sentido más profundo y más “positivo” a la vez, disipando todas las nubes que detienen y limitan la visión intelectual de la humanidad ordinaria. A decir verdad, en una concepción como la del señor Waite, no se trata de esa transposición, sino, cuando mucho, si se quiere, de una suerte de prolongación o de extensión en el sentido “horizontal”, pues todo cuanto es misticismo se incluye en el dominio religioso y no va más allá; y, para ir efectivamente más allá, hace falta otra cosa que la afiliación a una “Iglesia” calificada de “interior” sobre todo, a lo que parece, porque no tiene una existencia sino simplemente “ideal” lo que, traducido a términos más netos, equivale a decir que no es de hecho sino una organización de ensueño.

No podría ser ése verdaderamente el “secreto del Santo Graal”, así como tampoco ningún otro real secreto iniciático; si se quiere saber dónde se encuentra ese secreto, es menester referirse a la constitución, muy “positiva”, de los centros espirituales, tal como lo hemos indicado de modo bastante explícito en nuestro estudió sobre *Le Roi du Monde*[102]. A este respecto, nos limitaremos a destacar que el señor Waite toca a veces cosas cuyo alcance parece escapársele: así, ocurre que hable, en diversas oportunidades, de cosas “sustituidas” que pueden ser palabras u objetos simbólicos; pero esto puede referirse sea a los diversos centros secundarios en tanto que imágenes o reflejos del Centro supremo, sea a las fases sucesivas del “oscurecimiento” que se produce gradualmente, en conformidad con las leyes cíclicas, en la manifestación de esos mismos centros con relación al mundo exterior. Por otra parte, el primero de estos dos casos entra en cierta manera en el segundo, pues la constitución misma de los centros secundarios, correspondientes a las formas tradicionales particulares, cualesquiera fueren, señala ya un primer grado de oscurecimiento con respecto a la tradición primordial; en efecto, el Centro supremo, desde entonces, ya no está en contacto directo con el exterior, y el vínculo no se mantiene sino por intermedio de centros

[102] [Véase también *Aperçus sur l'Initiation*, cap. X].

secundarios. Por otra parte, si uno de éstos llega a desaparecer, puede decirse que en cierto modo se ha reabsorbido en el Centro supremo, del cual no era sino, una emanación; también aquí, por lo demás, cabe observar grados: puede ocurrir que un centro tal se haga solamente más oculto y más cerrado, y esto puede ser representado por el mismo simbolismo que su desaparición completa, ya que todo alejamiento del exterior es simultáneamente, y en equivalente medida, un retorno hacia el Principio. Queremos aludir aquí al simbolismo de la desaparición definitiva del Graal: que éste haya sido arrebatado al Cielo, según ciertas versiones, o que haya sido transportado al "Reino del Preste Juan", según otras, significa exactamente la misma cosa, lo cual el señor Waite parece no sospechar[103].

Se trata siempre de esa misma retirada de lo exterior hacia lo interior, en razón del estado del mundo en determinada época; o, para hablar con más exactitud, de esa porción del mundo que se encuentra en relación con la forma tradicional considerada; tal retirada no se aplica aquí, por lo demás, sino al lado esotérico de la tradición, ya que en el caso del cristianismo el lado exotérico ha permanecido sin cambio aparente; pero precisamente por el lado esotérico se establecen y mantienen los vínculos efectivos y conscientes con el Centro supremo. Que algo de él subsista empero, aun en cierto modo invisiblemente, es forzosamente necesario en tanto que la forma tradicional de que se trata permanezca viva; de no ser así, equivaldría a decir que el "espíritu" se ha retirado enteramente de ella y que no queda sino un cuerpo. muerto. Se dice que el Graal no fue. ya visto como antes, pero no se dice que nadie le haya visto más; seguramente, en principio por lo menos, se halla siempre presente para aquellos que están "cualificados"; pero, de hecho estos se han hecho cada vez más raros, hasta el punto de no constituir ya sino una ínfima excepción; y, desde la época en que se dice que los Rosacruces se retiraron al Asia, se entienda esto literal o simbólicamente, ¿qué posibilidades de alcanzar la iniciación efectiva pueden aquéllos encontrar aún abiertas en el mundo occidental?

V

TRADICIÓN E "INCONSCIENTE"[104]

Hemos expuesto ya en otra parte el papel del psicoanálisis en la obra de subversión que, sucediendo a la "solidificación" materialista del mundo, constituye la segunda fase de la acción antitradicional característica de la época moderna en su totalidad[105]. Es preciso que volvamos aún sobre este asunto, pues desde hace algún tiempo notamos que la ofensiva psicoanalista va cada vez más lejos, en el sentido de que, dirigiéndose directamente a la

[103] De que una carta atribuida al Preste Juan es manifiestamente apócrifa, señor Waite pretende concluir la inexistencia de aquél, lo cual constituye una argumentación por lo menos singular; la cuestión de las relaciones de la leyenda del Graal con la orden del Temple es tratada por el autor de una manera apenas menos sumaria; parece tener, inconscientemente sin duda, cierta prisa por descartar cosas demasiado significativas e inconciliables con su "misticismo"; y, de modo general, las versiones alemanas de la leyenda nos parecen merecer más consideración de la que les otorga.

[104] [Publicado en *É. T.*, julio-agosto de 1949].

[105] Ver *Le Régne de la Quantité et les Signes des Temps,* cap. XXXIV.

tradición so pretexto de explicarla, tiende ahora a deformar su noción misma del modo más peligroso. A este respecto, cabe hacer una distinción entre variedades desigualmente "avanzadas" del psicoanálisis: éste, que había sido concebido primeramente por Freud, se encontraba todavía limitado hasta cierto punto por la actitud materialista que él se proponía siempre mantener; por supuesto, el psicoanálisis no por eso dejaba de tener ya un carácter netamente "satánico", pero por lo menos ello le vedaba todo intento de penetrar en ciertos dominios, o, aun si a pesar de todo lo pretendía, no lograba de hecho sino falsificaciones harto groseras, de donde confusiones que era aún relativamente fácil disipar. Así, cuando Freud hablaba de "simbolismo", lo que él designaba abusivamente así no era en realidad sino un simple producto de la imaginación humana, variable de un individuo a otro, y sin nada de común verdaderamente con el auténtico simbolismo tradicional. No era sino una primera etapa, y estaba reservado a otros psicoanalistas modificar las teorías de su "maestro" en el sentido de una falsa espiritualidad, con el fin de poder, por una confusión mucho más sutil, aplicarlas a una interpretación del simbolismo tradicional mismo. Fue sobre todo el caso de C. G. Jung cuyas primeras tentativas en este dominio datan ya de hace bastante tiempo[106]; es de notar, pues resulta muy significativo, que para esa interpretación partió de una comparación que creyó poder establecer entre ciertos símbolos y algunos dibujos realizados por enfermos; y ha de reconocerse que, en efecto, estos dibujos presentan a veces, con respecto a los símbolos verdaderos, una suerte de semejanza "paródica" que no deja de ser más bien inquietante en cuanto a la naturaleza de lo que los inspira.

Lo que agravó mucho las cosas es que Jung, para explicar algo de lo cual los factores puramente individuales no parecían poder dar cuenta, se vio llevado a formular la hipótesis de un supuesto "inconsciente colectivo", existente de alguna manera en lo bajo el psiquismo de todos los individuos humanos, al cual creyó poder referir indistintamente tanto el origen de los símbolos mismos como el de sus caricaturas patológicas. Va de suyo que el término de "inconsciente" es por completo impropio, y que lo designado por él, en la medida en que pueda tener algo de realidad, pertenece a lo que los psicólogos denominan de modo más habitual el "subconsciente", es decir, el conjunto de las prolongaciones inferiores de la consciencia. Hemos señalado ya en otro lugar la confusión que se ha cometido de continuo entre el "subconsciente" y el "supraconsciente"; como éste escapa completamente, por su naturaleza misma, al dominio sobre el cual recaen las investigaciones de los psicólogos, éstos no dejan jamás, cuando tienen oportunidad de tomar conocimiento de algunas de sus manifestaciones, de atribuirlas al "subconsciente". Precisamente esta confusión es la que encontramos también aquí: que las producciones de los enfermos observados por los psiquiatras proceden del "subconsciente", ciertamente no es dudoso; pero, en cambio, todo lo que es de orden tradicional, y especialmente el simbolismo, no puede ser referido sino al "supraconsciente", es decir, a aquello por lo cual se establece una comunicación con lo suprahumano, mientras que el "subconsciente" tiende, inversamente, hacia lo infrahumano. Hay pues, en ello, una verdadera inversión que es enteramente característica del género de explicación de que se trata; y lo que le da una apariencia de justificación es el hecho de que, en casos como el que hemos citado, ocurre que el "subconsciente", gracias a su contacto con influjos psíquicos del orden más inferior, imita efectivamente al "supraconsciente"; esto, para quienes se dejan engañar por tales

[106] Ver a este respecto A. Préau, *La Fleur d'or ou le Taoïsme sans Tao.*

falsificaciones y son incapaces de discernir su verdadera naturaleza, da lugar a la ilusión que desemboca en lo que hemos llamado una “espiritualidad al revés”.

Por medio de la teoría del. “inconsciente colectivo”, se cree poder explicar que el símbolo sea “anterior al pensamiento individual” y lo trascienda; el verdadero problema, que ni siquiera parece plantearse, sería el de saber en qué dirección ocurre ese trascender: si es por lo bajo, como parecería indicarlo esa referencia al pretendido “inconsciente”, o por lo alto, como lo afirman expresamente, al contrario, todas las doctrinas tradicionales. Hemos encontrado en un artículo reciente una frase donde esa confusión aparece con la mayor claridad posible: “La interpretación de los símbolos…, es la puerta abierta al Gran Todo, es decir, el camino que conduce hacia la luz total a través del dédalo de los oscuros bajos fondos de nuestra individualidad.” Desgraciadamente, hay muchas probabilidades de que, perdiéndose en esos “oscuros bajos fondos”, se llegue a muy otra cosa que a la “luz total”; notemos también el peligroso equívoco del “Gran Todo”, que, como la “consciencia cósmica” en la cual algunos aspiran a fundirse, no puede ser aquí ni más ni menos que el psiquismo difuso de las regiones más inferiores del mundo sutil; y así, la interpretación psicoanalítica de los símbolos y su interpretación tradicional conducen en realidad a fines diametralmente opuestos.

Cabe realizar todavía otra observación importante: entre las muy diversas cosas que se supone explicables por el “inconsciente colectivo”, hay que contar, naturalmente, el “folklore”, y éste es uno de los casos en que la teoría puede presentar alguna apariencia de verdad. Para ser más exacto, debería hablarse de una suerte de “memoria colectiva”, que es como una imagen o un reflejo, en el dominio humano, de esa “memoria cósmica” correspondiente a uno de los aspectos del simbolismo de la luna. Solo que pretender concluir de la naturaleza del “folklore” al origen mismo de la tradición, es cometer un error en todo semejante a aquel, tan difundido en nuestros días, que hace considerar como “primitivo” lo que no es sino el producto de una degradación. Es evidente, en efecto, que el “folklore”, constituido esencialmente por elementos pertenecientes a tradiciones extintas, representa inevitablemente un estado de degradación con respecto a ellas; pero, por otra parte, es el único medio por el cual algo de ellas puede salvarse. Sería menester preguntarse también en qué condiciones la conservación de tales elementos ha sido confiada a la “memoria colectiva”; como hemos tenido ya oportunidad de decirlo[107], no podemos ver en ello sino el resultado de una acción plenamente consciente de los últimos representantes de antiguas formas tradicionales a punto de desaparecer. Lo seguro es que la mentalidad colectiva, en la medida en que exista algo que así pueda llamarse, se reduce propiamente a una memoria, lo que se expresa en términos de simbolismo astrológico diciendo que es de naturaleza lunar; dicho de otro modo, puede desempeñar cierta función conservadora, en la cual consiste precisamente, el “folklore”, pero es totalmente incapaz de producir o de elaborar nada, ni sobre todo cosas de orden trascendente como todo dato tradicional lo es por definición misma.

La interpretación psicoanalítica apunta en. realidad a negar esta trascendencia de la tradición, pero de un modo nuevo, podría decirse, y diferente de los que estaban en curso hasta ahora: no se trata ya, como con el racionalismo en todas sus formas, sea de una

[107] [Véase cap. IV: “El Santo Graal”].

negación radical, sea de una pura y simple ignorancia de la existencia de todo elemento "no humano". Al contrario, parece admitirse que la tradición tenga efectivamente un carácter "no humano", pero desviando completamente la significación de este término; así, al final del artículo antes citado, leemos lo siguiente: "Volveremos tal vez sobre estas interpretaciones psicoanalíticas de nuestro tesoro espiritual, cuya 'constante' a través de tiempos y civilizaciones diversos demuestra a las claras el carácter tradicional, no humano, si se toma la palabra 'humano' en el sentido de separativo, de individual". Aquí se muestra quizá de la mejor manera posible cuál es, en el fondo, la verdadera intención de todo eso, intención que, por lo demás —queremos creerlo— no es siempre consciente en quienes escriben cosas de ese género, pues debe quedar bien claro que lo que se pone en cuestión a este respecto no es tal o cual individualidad, así sea la de un "jefe de escuela" como Jung, sino la "inspiración", de lo más sospechosa, de la cual esas interpretaciones proceden. No es necesario haber ido muy lejos en el estudió de las doctrinas tradicionales para saber que, cuando se trata de un elemento "no humano" lo que se entiende por ello, y que pertenece esencialmente a los estados supraindividuales del ser, no tiene nada que ver absolutamente con un factor "colectivo", el cual, en sí mismo, no pertenece en realidad sino al dominio individual humano, al igual que lo que se califica de "separativo", y que, además, por su carácter "subconsciente", no puede en todo caso abrir una comunicación con otros estados sino en la dirección de lo infrahumano.. Se capta, pues, de manera inmediata, el procedimiento de subversión que consiste, apoderándose de ciertas nociones tradicionales, en invertirlas en cierto modo sustituyendo el "supraconsciente" por el "subconsciente", lo suprahumano por lo infrahumano. ¿No es está subversión mucho más peligrosa aún que una simple negación, y se creerá que exageramos al decir que contribuye a preparar las vías a una verdadera "contratradición", destinada a servir de vehículo a esa "espiritualidad al revés" de la cual, hacia el fin del actual ciclo, el "reino del Anticristo" ha de señalar el triunfo aparente y pasajero?

VI

LA CIENCIA DE LAS LETRAS (‘ILMU-L-HURÛF)[108]

En los preliminares de un estudio sobre "La Théodicée de la Kabbale"[109] F. Warrain, después de haber dicho que "la hipótesis cabalística es que la lengua hebraica es la lengua perfecta enseñada por Dios al primer hombre", cree necesario formular reservas sobre "la pretensión ilusoria de conservar los elementos puros de la lengua natural, cuando de ella no se poseen sino residuos y deformaciones". No por eso deja de admitir que "sigue siendo

[108] [Publicado en *V. I.,* febrero de 1931].

[109] [*Ibíd.,* octubre de 1930; cf. F. Warrain, *La Théodicée de la Kabbale,* ed. Vega, París].

probable que las lenguas antiguas dimanen de una lengua hierática, compuesta por inspirados”, que “debe haber en ellas, por la tanto, palabras que expresan la esencia de las cosas y sus relaciones numéricas” y que “otro tanto puede decirse sobre las artes adivinatorias”. Creemos que será bueno aportar algunas precisiones sobre este asunto; pero queremos hacer notar ante todo que F. Warrain se ha situado en una perspectiva que puede llamarse sobre todo filosófica, mientras que nosotros nos proponemos atenernos estrictamente aquí, como lo hacemos siempre, al terreno iniciativo y tradicional.

Un primer punto sobre el que importa llamar la atención es el siguiente: la afirmación según la cual la lengua hebrea sería la lengua misma de la revelación primitiva bien parece no tener sino carácter exotérico y no pertenecer al fondo mismo de la doctrina cabalística, sino, en realidad, recubrir simplemente algo mucho más profundo. La prueba está en que lo mismo se encuentra igualmente dicho de otras lenguas, y que esta afirmación de “primordialidad”, si así puede llamarse, no podría ser tomada literalmente, ni justificarse en todos los casos, puesto que implicaría una contradicción evidente. Así es, en particular, para la lengua árabe, e inclusive es opinión muy comúnmente difundida en el país donde se la usa que habría sido la lengua original de la humanidad; pero lo notable, y lo que nos ha hecho pensar que debe ser el mismo el caso en lo que concierne al hebreo, es que esa opinión vulgar está tan poco fundada y tan desprovista de autoridad, que se halla en formal contradicción con la verdadera enseñanza tradicional del Islam, según la cual la lengua “adámica” era la “lengua siríaca” (*logah sûryâniyah*)*,* que, por otra parte, nada tiene que ver con el país actualmente designado con el nombre de Siria, así como tampoco con ninguna de las lenguas más o menos antiguas cuyo recuerdo se ha conservado entre los hombres hasta hoy. Esa *logah sûryâniyah* es propiamente, según la interpretación que se da de su nombre, la lengua de la “iluminación solar” (*shems-ish-râqyah*)*;* en efecto, *Sûryâ* es el nombre sánscrito del Sol, y esto parecería indicar que su raíz *sur*, una de las que designan la luz, pertenecía sí a la lengua original. Se trata, pues, de esa Siria primitiva de la cual Homero habla como de una isla situada “más allá de Ogigia”, lo que la identifica con la *Tula* hiperbórea, “donde están las revoluciones del Sol”. Según Josefo, la capital de ese país se llamaba Heliápolis, “ciudad del Sol”[110], nombre dado después a la ciudad de Egipto también llamada *On,* así como Tebas habría sido originariamente uno de los nombres de la capital de Ogigia. Las sucesivas transferencias de estos nombres, y de muchos otros, serían particularmente interesantes de estudiar en lo que concierne a la constitución de los centros espirituales secundarios de los diversos períodos, constitución que se halla en relación estrecha con la de las lenguas destinadas a servir de “vehículos” a las formas tradicionales correspondientes. Esas lenguas son aquellas a las que se puede dar propiamente el nombre de “lenguas sagradas”; y precisamente sobre la distinción que debe hacerse entre esas lenguas sagradas y las lenguas vulgares o profanas reposa esencialmente la justificación de los métodos cabalísticos, así como procedimientos similares que se encuentran en otras tradiciones.

Podemos decir esto: así como todo centro espiritual secundario es como una imagen del Centro supremo y primordial, según lo hemos explicado en nuestro estudio sobre *Le Roi du Monde,* toda lengua sagrada, o “hierática” si se, quiere, puede considerarse como

[110] Cf. La *Ciudadela solar* de los Rosacruzes, *La Ciudad del Sol,* de Campanella, etc. A esta primera Heliópolis debiera ser referido en realidad el simbolismo cíclico del Fénix.

una imagen o reflejo de la lengua original, que es la lengua sagrada por excelencia; ésta es la "Palabra perdida", o más bien escondida a los hombres de la "edad oscura", así como el Centro supremo se ha vuelto para ellos invisible e inaccesible. Pero no se trata de "residuos y deformaciones"; se trata, al contrario, de adaptaciones regulares exigidas por las circunstancias de tiempos y lugares, es decir, en suma, por el hecho de que, según lo que enseña Seyîdî Mohyddìn ibn Arabia al comienzo de la segunda parte de *El-Futûhâtu-l-Mekkiyah* ['Las revelaciones de la Meca'], cada profeta o revelador debía forzosamente emplear un lenguaje capaz de ser comprendido por aquellos a quienes se dirigía, y por lo tanto más especialmente apropiado a la mentalidad de tal pueblo o de tal época. Tal es la razón de la diversidad misma de las formas tradicionales, y esta diversidad trae aparejada, cómo consecuencia inmediata, la de las lenguas que deben servirles como medios de expresión respectivos; así, pues, todas las lenguas sagradas deben considerarse como verdaderamente obra de "inspirados", sin lo cual no serían aptas para la función a que están esencialmente destinadas. En lo que respecta a la lengua primitiva, su origen debía ser "no humano", como el de la tradición primordial misma; y toda lengua sagrada participa aún de ese carácter en cuanto es, por su estructura (*el-mabânî*) *y su* significación (*el-ma'ânî*), un reflejo de aquella lengua primitiva. Esto puede, por lo demás, traducirse en diferentes formas, que no todos los casos tienen la misma importancia, pues la cuestión de adaptación interviene también aquí: tal es, por ejemplo, la forma simbólica de los signos empleados por la escritura[111]; tal es también, y más en particular para el hebreo y el árabe, la correspondencia de los números con las letras, y por consiguiente con las palabras compuestas por ellas.

Seguramente, es difícil para los occidentales darse cuenta de lo que son verdaderamente las lenguas sagradas, pues, por lo menos en las condiciones actuales, no tienen contacto directo con ninguna de ellas; y podemos recordar a este respecto lo que hemos dicho más generalmente y en otras oportunidades acerca de la dificultad de asimilación de las "ciencias tradicionales", mucho mayor que la de las enseñanzas de orden puramente metafísico, en razón de su carácter especializado, que las une indisolublemente a tal o cual determinada forma y que no permite transportarlas tal cual de una civilización a otra, so pena de hacerlas por completo ininteligibles o bien de no obtener sino resultados enteramente ilusorios, cuando no completamente falsos. Así, para comprender efectivamente todo el alcance del simbolismo de las letras y los números, es preciso vivirlo, en cierta manera, en su aplicación hasta a las circunstancias mismas de la vida corriente, tal como es posible en ciertos países orientales; pero sería absolutamente quimérico pretender introducir consideraciones y aplicaciones de ese género en las lenguas europeas, para las cuales no han sido hechas, y en las cuales el valor numérico de las letras, particularmente, es cosa inexistente. Los ensayos que algunos han llevado a cabo en este orden de ideas, fuera de todo dato tradicional, son, pues, erróneos desde el mismo punto de partida; y si a veces se han obtenido sin embargo algunos resultados justos, por ejemplo desde el punto de vista "onomántico", ello no prueba el valor y la legitimidad de los procedimientos, sino

[111] Esta forma puede, por lo demás, haber sufrido modificaciones correspondientes a readaptaciones tradicionales ulteriores, como ocurrió con el hebreo después de la cautividad de Babilonia; decimos que se trata de una readaptación, pues es inverosímil que la antigua escritura se haya perdido realmente en un corto periodo de setenta años, y es inclusive asombroso que esto pase generalmente inadvertido. Hechos del mismo género, en épocas más o menos alejadas, han debido producirse igualmente para otras escrituras, en particular para el alfabeto sánscrito y, en cierta medida, para los ideogramas chinos.

solamente la existencia de una suerte de facultad "intuitiva" (que, por supuesto, nada tiene en común con la verdadera intuición intelectual) en aquellos que los han aplicado, como por lo demás ocurre frecuentemente con las "artes adivinatorias"[112].

Para exponer el principio metafísico de la "ciencia de las letras" (en árabe *'ilmu-l-hurûf*), Seyîdî Mohyiddîn, en *El-Futûhâtu-l-Mekkiyah,* considera el universo como simbolizado por un libro: es el símbolo, bien conocido, del *Liber Mundi* de los Rosacruces, así como del *Liber Vitae* apocalíptico[113]. Los caracteres de ese libro son, en principio, escritos todos simultánea e indivisiblemente por la "pluma divina" (*el-Qâlamu-l-ilâhi*)*;* estas "letras trascendentes", son las esencias eternas o ideas divinas; y, siendo toda letra a la vez un número, se advertirá el acuerdo de esta enseñanza con la doctrina pitagórica. Esas mismas "letras trascendentes", que son todas las criaturas, después de haber sido condensadas principialmente en la omnisciencia divina, han descendido, por el soplo divino, a las líneas inferiores, para componer y formar el Universo manifestado. Se impone aquí la comparación con el papel que desempeñan igualmente las letras en la doctrina cosmogónica del *Séfer Yetsiráh;* la "ciencia de las letras" tiene, por lo demás, una importancia aproximadamente igual en la Cábala hebrea que en el esoterismo islámico[114].

Partiendo de este principio, se comprenderá sin dificultad que se establezca una correspondencia entre las letras y las diversas partes del Universo manifestado, y más en particular de nuestro mundo; la existencia de las correspondencias planetarias y zodiacales es, a este respecto, lo bastante conocida para que sea inútil insistir, y basta notar que esto pone a la "ciencia de las letras" en estrecha relación con la astrología encarada como ciencia "cosmológica"[115]. Por otra parte, en virtud de la analogía constitutiva del "microcosmo" (*el-kawnu-s-segîr*) con el "macrocosmo" (*el-kawnu-l-kebîr*)*,* esas mismas letras corresponden igualmente a las diversas partes del organismo humano; y, a este respecto, señalaremos de paso que existe una aplicación terapéutica de la "ciencia de las letras", en que cada una de ellas se emplea de determinada manera para curar las enfermedades que afectan especialmente al correspondiente órgano.

---

[112] Parece que pueda decirse otro tanto, pese a la apariencia "científica" de los métodos, en lo que concierne a los resultados obtenidos por la astrología moderna, tan alejada de la verdadera astrología tradicional; ésta, cuyas claves parecen perdidas, era, por, lo demás, muy otra cosa que una simple "arte adivinatoria", aunque evidentemente capaz de aplicaciones de este orden, pero con carácter enteramente secundario y "accidental".

[113] Hemos tenido ya oportunidad de señalar la relación existente entre este simbolismo del "Libro de Vida" y el del "Árbol de Vida": las hojas del árbol y los caracteres del libro representan igualmente todos los seres del universo (los "diez mil seres" de la tradición extremo-oriental).

[114] Es preciso además observar que el "Libro del Mundo" es a la vez el "Mensaje divino" (*er-Risàlatu-l-ilâhîyah*), arquetipo de todos los libros sagrados; las escrituras tradicionales no son sino traducciones de él en lenguaje humano. Esto está afirmado expresamente del *Veda* y del *Corán*; la idea del "Evangelio eterno" muestra también que esa misma concepción no es enteramente extraña al cristianismo, o que por lo menos no lo ha sido siempre.

[115] Hay también otras correspondencias, con los elementos, las cualidades sensibles, las esferas celestes, etc.; las letras del alfabeto árabe, que son veintiocho, están igualmente en relación con las mansiones lunares.

Resulta, pues, de lo que acaba de decirse, que la "ciencia de las letras" debe ser encarada en órdenes diferentes, los cuales pueden en suma reducirse a los "tres mundos": entendida en su sentido superior, es el conocimiento de todas las cosas en el principio mismo, en tanto que esencias eternas más allá de toda manifestación; en un sentido que puede decirse medio, es la cosmogonía, o sea el conocimiento de la producción o formación del mundo manifestado; por último, en el sentido inferior, es el conocimiento de las virtudes de los nombres y los números en tanto que expresan la naturaleza de cada ser, conocimiento que permite, a título de aplicación, ejercer por medio de ellos, y en razón de dicha correspondencia, una acción de orden "mágico" sobre los seres mismos y sobre los sucesos que les conciernen. En efecto, según lo que expone Ibn Jaldún, las fórmulas escritas, estando compuestas por los mismos elementos que constituyen la totalidad de los seres, tienen por tal razón facultad para obrar sobre ellos; y por eso también el conocimiento del nombre de un ser, expresión de su naturaleza propia, puede dar un poder sobre él; esta aplicación de la "ciencia de las letras" se designa habitualmente con el nombre de *sîmî'à*[116]. Importa destacar que esto va mucho más lejos que un simple procedimiento "adivinatorio": se puede, en primer lugar, por medio de un cálculo (*hisâb*) efectuado sobre los números correspondientes a las letras y los nombres, lograr la previsión de ciertos acontecimientos[117]; pero ello no constituye en cierto modo sino un primer grado, el más elemental de todos, y es posible efectuar luego, partiendo de los resultados de ese cálculo, mutaciones que tendrán por efecto producir una modificación correspondiente en los acontecimientos mismos.

También aquí es necesario distinguir, por otra parte, grados muy diferentes, como en el conocimiento mismo, del cual esto no es sino una aplicación o efectuación: cuando esa acción se ejerce sólo en el mundo sensible, se trata del grado más inferior, y en este caso puede hablarse propiamente de "magia"; pero es fácil concebir que se trate de algo de muy otro orden cuando la acción repercute en los mundos superiores. En este último caso, estamos evidentemente en el orden "iniciático" en el sentido más cabal del término; y solo puede operar activamente en todos los mundos aquel que ha llegado al grado del "azufre rojo" (*el-Kebrîtu-l-áhmar*), nombre que indica una asimilación, que podrá parecer a algunos un tanto inesperada, de la "ciencia de las letras" a la alquimia[118]. En efecto, estas dos ciencias, entendidas en su sentido profundo, no son sino una en realidad; y lo que ambas expresan, bajo apariencias muy diferentes, no es sino el proceso mismo de la iniciación, el cual, por lo demás, reproduce rigurosamente el proceso cosmogónico, pues la realización total de las posibilidades de un ser se efectúa necesariamente pasando por las mismas fases que las de la Existencia universal[119].

---

[116] La palabra *sîmî'à* no parece puramente árabe; proviene verosímilmente del griego *sèmeia* 'signos', lo que la hace aproximadamente equivalente al nombre de la *gematriá* cabalística, palabra también de origen griego, pero derivada no de *geometría*, como comúnmente se dice, sino de *grammáteia* (de *grámmata*, 'letras').

[117] Se puede también, en ciertos casos, obtener por un cálculo del mismo género la solución de cuestiones de orden doctrinal; y esta solución se presenta a veces en una forma simbólica de lo más notable.

[118] Seyyîdî Mohyiddîn ibn 'Arabi es apellidado *es-Sheiju-l-ákbar wa el-Kebrîtu-l-áhmar.*

VII

EL LENGUAJE DE LOS PÁJAROS[120]

Wa-s-sâffâti saffan
Fa-z-zâjirâti zajran
Fa-t-tâ1iyâti dhikran…
("Por los que están ordenados en órdenes
y los que expelen repeliendo
y los que recitan la invocación…")
Corán, XXXVII*,* 1-3

[119] Es por lo menos curioso observar que el propio simbolismo masónico, en el cual la "Palabra perdida" y su búsqueda desempeñan además importante papel, caracteriza los grados iniciáticos por medio de expresiones, manifiestamente tomadas de la "ciencia de las letras: deletrear, leer, escribir. El "Maestro", que entre sus atributos tiene la "plancha de trazar", si fuera verdaderamente lo que debe ser, sería capaz no solamente de leer sino también de escribir el "Libro de Vida", es decir, de cooperar conscientemente en la realización del plan del "Gran Arquitecto del Universo"; por esto puede juzgarse la distancia que separa la posesión nominal de tal grado de su posesión efectiva.

[120] [Publicado en *V. I.*, noviembre de 1931].

A menudo, en diversas tradiciones, se trata acerca de un lenguaje misterioso llamado "el lenguaje de los pájaros"; designación evidentemente simbólica, pues la importancia misma que se atribuye al conocimiento de ese lenguaje, como prerrogativa de una alta iniciación, no permite tomarla literalmente. Así, se lee en el Corán: "Y Salmón fue el heredero de David; y dijo: ¡Oh, hombres!, hemos sido instruidos en el lenguaje de los pájaros ('*ullimna mántiqa-t-tayri*) y colmados de todo bien…" (XXVII, 15). Por otra parte, se ve a héroes vencedores del dragón, como Sigfrido en la leyenda nórdica, comprender al punto el lenguaje de los pájaros; y esto permite interpretar fácilmente el simbolismo de que se trata. En efecto, la victoria sobre el dragón tiene por consecuencia inmediata la conquista de la inmortalidad, figurada por algún objeto al cual aquél impide aproximarse, y esta conquista de la inmortalidad implica esencialmente la reintegración al centro del ser humano, es decir, al punto en que se establece la comunicación con los estados superiores del ser. Esta comunicación es lo representado por la comprensión del lenguaje de los pájaros; pues, en efecto, los pájaros se toman con frecuencia como símbolo de los ángeles, es decir, precisamente, de los estados superiores Hemos tenido oportunidad de citar en otro lugar[121] la parábola evangélica donde se habla, en este sentido, de "las aves del cielo" que vienen a posarse en las ramas del árbol, ese mismo árbol que representa el eje que pasa por el centro de cada estado del ser y vincula todos los estados entre sí[122].

En el texto coránico que hemos reproducido como lema, se considera que el término *es-saffât* designa literalmente a los pájaros, pero a la vez se aplica simbólicamente a los ángeles (*el-malá'-ikah*); *y* así, el primer versículo significa la constitución de las jerarquías celestes o espirituales[123]. El segundo versículo expresa la lucha de los ángeles con los demonios, de las potencias celestes contra las potencias infernales, es decir, la oposición entre estados superiores y estados inferiores[124]; es, en la tradición hindú, la lucha de los *Deva* contra los *Asura,* y también, según un simbolismo enteramente semejante al que

[121] *L'Homme et son devenir selon te Vêdânta,* cap. III.

[122] En el símbolo medieval del *Peridexion* (corrupción de *Paradision*) se ve a los pájaros sobre las ramas del árbol y al dragón al pie de él (cf. *Le Symbolisme de la Croix,* cap. IX). En un estudio sobre el simbolismo del "ave del paraíso" (*Le Rayonnement intellectuel,* mayo-junio de 1930), L. Charbonneau-Lassay ha reproducido una escultura en la cual esa ave está figurada con solo una cabeza y alas, forma en la cual se encuentran a menudo representados los ángeles. [Cf. *Le Bestiaire du Christ,* cap. LVI, pág. 425].

[123] La palabra *saff,* 'orden, fila', es de aquellas, por lo demás numerosas, en las cuales algunos han querido encontrar el origen de los términos *sûfi* y *tasáwwuf;* aunque esta derivación no parezca aceptable desde el punto de vista lingüístico, no por eso es menos verdadero que, al igual que muchas otras del mismo género, representa una de las ideas realmente contenidas en dichos términos, pues las "jerarquías espirituales" se identifican esencialmente con los grados de iniciación.

[124] Esta oposición se traduce en todo ser por la de las dos tendencias, ascendente y descendente, llamadas *sattva y tamas* por la doctrina hindú. Es también lo que el mazdeísmo simboliza por el antagonismo de la luz y las tinieblas, personificadas respectivamente en *Ormuzd y Ahrimán.*

estamos tratando aquí, la lucha del *Gáruda* contra el *Nâga,* en el cual encontramos, por lo demás, la serpiente o el dragón de que se ha hablado líneas antes; el *Gáruda* es el águila, y en otros casos está reemplazado por otras aves, como el ibis, la cigüeña, la garza, todos enemigos y destructores de los reptiles[125]. Por último, en el tercer versículo se ve a los ángeles recitar el *dhikr,* lo cual, en la interpretación más habitual, se considera que indica la recitación del *Corán,* no, ciertamente, del *Corán* expresado en lenguaje humano, sino de su prototipo eterno inscripto en la "tabla guardada" (*el-lawhu-1-mahfûz*), que se extiende de los cielos a la tierra como la escala de Jacob, o sea a través de todos los grados de la Existencia universal[126]. Análogamente, en la tradición hindú se dice que los *Deva,* en su lucha contra los *Ásura,* se protegieron (*achhan dayan*) por medio de la recitación de himnos del *Veda* y que por tal razón estos himnos recibieron el nombre de *chhanda,* palabra que designa propiamente el 'ritmo'. La misma idea está, por lo demás, contenida en la palabra *dhikr,* que, en el esoterismo islámico, se aplica a fórmulas ritmadas correspondientes de modo exacto a los *mantra* hindúes, fórmulas cuya repetición tiene por objeto producir una armonización de los diversos elementos del ser y determinar vibraciones capaces, por su repercusión a través de la serie de estados, en jerarquía indefinida, de abrir una comunicación con los estados superiores, lo cual constituye por otra parte, de modo general, la razón de ser esencial y primordial de todos los ritos.

Nos vemos, pues, reconducidos, como se observará, a lo que decíamos al comienzo sobre el "lenguaje de los pájaros", que podemos llamar también "lengua angélica", y cuya imagen en el mundo humano es el lenguaje ritmado, pues sobre la "ciencia del ritmo" que comporta por lo demás múltiples aplicaciones, se basan en definitiva todos los medios que pueden utilizarse para entrar en comunicación con los estados superiores. Por eso una tradición islámica dice que Adán, en el Paraíso terrestre, hablaba en verso, en decir, en lenguaje ritmado; se trata de esa "lengua siríaca" (*logah sûryâniyah*) sobre la cual hemos hablado en nuestro precedente estudio sobre la "ciencia de las letras"[127], y que debe considerarse como traducción directa de la "iluminación solar" y "angélica" tal como se manifiesta en el centro del estado humano. Por eso también los libros sagrados están escritos en lenguaje ritmado, lo cual, como se ve, hace de ellos otra cosa que los simples "poemas" en el sentido puramente profano del término que quiere ver el prejuicio antitradicional de los "críticos" modernos; y, por lo demás, la poesía no era originariamente esa vana "literatura" en que se ha convertido por una degradación cuya explicación ha de buscarse en la marcha descendente del ciclo humano, y tenía un verdadero carácter

[125] Véanse, a este respecto, los notables trabajos de L. Charbonneau-Lassay sobre los símbolos animales de Cristo [cf. *Le Bestiaire du Christ*). Importa notar que la oposición simbólica del ave y la serpiente no se aplica sino cuando esta última está encarada según su aspecto maléfico; al contrario; según su aspecto benéfico, se une a veces al ave, como en la figura del *Quetzalcóhuatl* de las antiguas tradiciones americanas; por lo demás, también se encuentra en México el combate del águila contra la serpiente. Se puede recordar, para el caso de la asociación de la serpiente y el ave, el texto evangélico: "Sed, pues, prudentes como serpientes y sencillos como palomas" (*San Mateo,* X, 16).

[126] Sobre el simbolismo del Libro, al cual esto se refiere directamente, ver *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XIV.

[127] [Véase *supra,* cap. VI].

sagrado[128]. Pueden encontrarse rastros de ello hasta en la antigüedad occidental clásica, en la cual la poesía era llamada aún "lengua de los Dioses", expresión equivalente a las que hemos indicado, pues los "Dioses", es decir los *Deva*[129] son, como los ángeles, la representación de los estados superiores. En latín, los versos se llamaban *carmina,* designación referente a su uso en el cumplimiento de los ritos, pues la palabra *carmen* es idéntica al sánscrito *karma,* que debe tomarse aquí en su sentido particular de "acción ritual"[130]; y el poeta mismo, intérprete de la "lengua sagrada" a través de la cual se transparentaba el Verbo divino, era el *vates,* palabra que lo caracterizaba como dotado de una inspiración en cierto modo profética. Más tarde, por otra degradación, el *vates* no fue sino un vulgar "adivino"[131]; y el *carmen* (de donde la voz francesa *charme,* 'encanto'), un "encantamiento", es decir, una operación de baja magia; es éste otro ejemplo de que la magia, e incluso la hechicería, constituye lo que subsiste como último vestigio de las tradiciones desaparecidas"[132].

Estas pocas indicaciones bastarán, creemos, para mostrar cuánto se equivocan quienes se burlan de los relatos en que se habla del "lenguaje de los pájaros"; es en verdad demasiado fácil y harto simple tratar desdeñosamente de "superstición" todo aquello que no se comprende; pero los antiguos, por su parte, sabían muy bien lo que decían cuando empleaban el lenguaje simbólico. La verdadera "superstición", en el sentido estrictamente etimológico (*quod superstat*), es lo que se sobrevive a sí mismo, o sea, en una palabra, la "letra muerta"; pero inclusive esta conservación, por poco digna de interés que pueda parecer, no es empero cosa tan desdeñable, pues el espíritu, que "sopla donde quiere" y cuando quiere, puede siempre venir a revivificar los símbolos y los ritos y a restituirles, con el sentido que habían perdido antes, la plenitud de su virtud originaria.

---

[128] Puede decirse, por otra parte, de manera general, que las artes y las ciencias no se han hecho profanas sino en virtud. de tal degradación, la cual las ha despojado de su carácter tradicional y, por consiguiente, de toda significación de orden superior; nos hemos explicado sobre este asunto en *L'Ésotérisme de Dante,* cap. II, y en *La Crise du monde moderne,* cap. IV. [Cf. también *La Régne de la quantité et les signes des temps,* cap. VIII].

[129] El sánscrito *Deva* y el latín *Deus* son una sola y misma palabra.

[130] La palabra "poesía" deriva también del verbo griego *poieîn,* el cual tiene la misma significación que la raíz sánscrita *kr.* de donde proviene *Karma,* y que se encuentra también en el verbo latino *creare* entendido en su acepción primitiva; en el origen se trataba, pues, de algo muy distinto que de la simple producción de una obra artística o literaria, en el sentido profano, único que Aristóteles parece haber tenido presente al hablar de lo que él ha llamado "ciencias poéticas".

[131] La palabra "adivino" misma no está menos desviada de su sentido, pues etimológicamente tiene relación directa con *divinus,* y significa entonces "intérprete de los dioses". Los "arúspices" (de *aves spicere,* 'observar las aves') extraían presagios del vuelo y el canto de las aves, lo cual es de relacionar más especialmente con el "1enguaje de los pájaros", entendido aquí en el sentido más material, pero identificado aun así con la "lengua de los dioses", pues se consideraba que éstos manifestaban su voluntad por medio de tales presagios, y las aves desempeñaban entonces un papel de "mensajeros" análogo al que se atribuye generalmente a los ángeles (de donde su nombre mismo, pues es precisamente el sentido propio de la palabra griega *ángelos*), bien que tomado en un aspecto muy inferior.

[132] [Sobre este asunto de los orígenes de la magia y de la hechicería. véase *infra,* cap. XX, "Shet", último párrafo].

SÍMBOLOS DEL CENTRO Y DEL MUNDO

VIII

LA IDEA DEL CENTRO EN LAS TRADICIONES ANTIGUAS[133]

Ya hemos tenido oportunidad de aludir al "Centro del Mundo" y a los diversos símbolos que lo representan[134]; nos es preciso volver sobre esa idea de Centro, que tiene la máxima importancia en todas la tradiciones antiguas, e indicar algunas de las principales

[133] [Publicado en *Reg.,* mayo de 1926].

[134] ["Les Arbres du Paradis" (*Reg.,* marzo de 1926), cuyos elementos fueron retomados en diversos lugares de *Le Symbolisme de la Croix*. He aquí el pasaje final, a que se hace referencia en el texto:

significaciones vinculadas con ella. Para los modernos, en efecto, esa idea no evoca ya inmediatamente lo que evocaba para los antiguos; en ello como en todo lo que atañe al simbolismo, muchas cosas se han olvidado y ciertos modos de pensamiento parecen haberse hecho totalmente extraños a la gran mayoría de nuestros contemporáneos; conviene, pues, insistir sobre el punto, tanto más cuanto que la incomprensión es más general y más completa a ese respecto.

El Centro es, ante todo, el origen, el punto de partida de todas las cosas; es el punto principal, sin forma ni dimensiones, por lo tanto indivisible, y, por consiguiente, la única imagen que pueda darse de la Unidad primordial. De él, por su irradiación, son producidas todas las cosas, así como la Unidad produce todos los números, sin que por ello su esencia quede modificada o afectada en manera alguna. Hay aquí un paralelismo completo entre dos modos de expresión: el simbolismo geométrico y el simbolismo numérico, de tal modo que se los puede emplear indiferentemente y que inclusive se pasa de uno al otro de la manera más natural. No hay que olvidar, por lo demás, que en uno como en otro caso se trata siempre de simbolismo: la unidad aritmética no es la Unidad metafísica; no es sino una figura de ella, pero una figura en la cual no hay nada de arbitrario, pues existe entre una y otra una relación analógica real, y esta relación es lo que permite transponer la idea de la Unidad más allá del dominio cuantitativo, al orden trascendental. Lo mismo ocurre con la idea del Centro; éste es capaz de una transposición semejante, por la cual se despoja de su carácter espacial, el cual ya no se evoca sino a título de símbolo: el punto central, es el Principio, el Ser puro; y el espacio que colma con su irradiación, y que no es sino esa

---

"…Debemos agregar que si el árbol es uno de los símbolos principales del 'Eje del Mundo', no es el único: la montaña también lo es, y común a muchas tradiciones diferentes; el árbol y la montaña están también a veces asociados entre sí. La piedra misma (que por lo demás puede tomarse como una representación reducida de la montaña, aunque no sea únicamente eso) desempeña igualmente el mismo papel en ciertos casos; y este símbolo de la piedra, como el del árbol, está muy a menudo en relación con la serpiente. Tendremos sin duda oportunidad de volver sobre estas diversas figuras en otros estudios; pero queremos señalar desde luego que, por el hecho mismo de referirse todas al 'Centro del Mundo', no dejan de tener un vínculo más o menos directo con el símbolo del corazón, de modo que en todo esto no nos apartamos tanto del objeto propio de esta revista como algunos podrían creer; y volveremos a él, por lo demás, de manera más inmediata, con una última observación. Decíamos que, en cierto sentido, el 'Árbol de Vida' se ha hecho accesible al hombre por la Redención; en otros términos, podría decirse también que el verdadero cristiano es aquel que, virtualmente al menos, está reintegrado a la dignidad y los derechos de la humanidad primordial y tiene, por consiguiente, la posibilidad de retornar al Paraíso, a la 'morada de inmortalidad'. Sin duda, esta reintegración no se efectuará plenamente, para la humanidad colectiva, sino cuando 'la nueva Jerusalén descienda del cielo a la tierra' (*Apocalipsis*, XXI), puesto que será la consumación perfecta del cristianismo, coincidente con la restauración no menos perfecta del orden anterior a la caída. No es menos verdad, empero, que la reintegración puede ser encarada ya actualmente de modo individual, si no general; y. en esto reside, creemos, la significación más completa del 'hábitat espiritual' en el Corazón de Cristo, de que hablaba. recientemente L. Charbonneau-Lassay (enero de 1926), pues, como el Paraíso terrestre, el Corazón de Cristo es verdaderamente el 'Centro del Mundo' y la 'morada de inmortalidad'."

[Recordemos que la idea del "Centro del Mundo" constituye el tema fundamental de la obra titulada *Le Roi du Monde,* que aparecería en 1927 y en la cual fue retomada casi enteramente la materia de los artículos de *Reg.* referentes a ese tema. Sobre la misma idea, véase también *La Grande Triade,* especialmente caps. XVI, XVII y XXVI.]

irradiación misma (el *Fiat Lux* del *Génesis*), sin la cual tal espacio no sería sino "privación" y nada, es el Mundo en el sentido más amplio del término, el conjunto de todos los seres y todos los estados de Existencia que constituyen la manifestación universal.

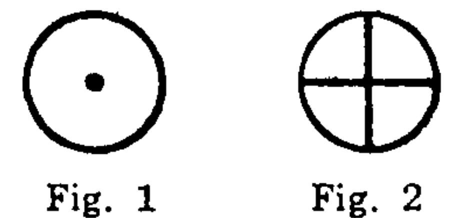


Fig. 1 Fig. 2

La representación más sencilla de la idea que acabamos de formular es el punto en el centro del círculo (fig. 1): el punto es el emblema del Principio, y el círculo el del Mundo. Es imposible asignar al empleo de esta figuración ningún origen en el tiempo, pues se la encuentra con frecuencia en objetos prehistóricos; sin duda, hay que ver en ella uno de los signos que se vinculan directamente con la tradición primordial. A veces, el punto está rodeado de varios círculos concéntricos, que parecen representar los diferentes estados o grados de la existencia manifestada, dispuestos jerárquicamente según su mayor o menor alejamiento del Principio primordial. El punto en el centro del círculo se ha tomado también, probablemente desde una época muy antigua, como una figura del sol, porque éste es verdaderamente, en el orden físico, el Centro o el "Corazón del Mundo"; y esa figura ha permanecido hasta nuestros días como signo astrológico y astronómico usual del sol. Quizá por esta razón los arqueólogos, dondequiera encuentran ese símbolo, pretenden asignarle una significación exclusivamente "solar", cuando en realidad tiene un sentido mucho más vasto y profundo; olvidan o ignoran que el sol, desde el punto de vista de todas las tradiciones antiguas, no es él mismo sino un símbolo, el del verdadero "Centro del Mundo" que es el Principio divino.

La relación existente entre el centro y la circunferencia, o entre lo que respectivamente representan, está ya bien claramente indicada por el hecho de que la circunferencia no podría existir sin su centro, mientras que éste es absolutamente independiente de aquélla. Tal relación puede señalarse de manera aún más neta y explícita por medio de radios que salen del centro, y terminan en la circunferencia; esos radios pueden, evidentemente, figurarse en número variable, puesto que son realmente en multitud indefinida, al igual que los puntos de la circunferencia que son sus extremidades; pero, de hecho, siempre se han elegido para figuraciones de ese género números que tienen de por sí un valor simbólico particular. Aquí, la forma más sencilla es la que presenta solamente cuatro radios que dividen la circunferencia en partes iguales, es decir, dos diámetros ortogonales que forman una cruz en el interior del círculo (fig. 2). Esta nueva figura tiene la misma significación general que la primera, pero se le agregan significaciones secundarias que vienen a completarla: la circunferencia, si se la representa como recorrida en determinado sentido, es la imagen de un ciclo de manifestación, como esos ciclos cósmicos de que particularmente la doctrina hindú ofrece una teoría en extremo desarrollada. Las divisiones determinadas sobre la circunferencia por las extremidades de los brazos de la cruz corresponden entonces a los diferentes períodos o fases en que se divide el ciclo; y tal división puede encararse, por así decirlo, a escalas diversas, según se trate de ciclos más o

menos extensos: se tendrá así, por ejemplo, y para atenernos solo al orden de la existencia terrestre, los cuatro momentos principales del día, las cuatro fases de la luna, las cuatro estaciones del año, y también, según la concepción que encontramos tanto en las tradiciones de la India y de América Central como en las de la Antigüedad grecolatina, las cuatro edades de la humanidad. No hacemos aquí más que indicar someramente estas consideraciones, para dar una idea de conjunto de lo que expresa el símbolo en cuestión; están, por otra parte, vinculadas directamente con lo que diremos en seguida.

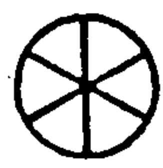


Fig. 3

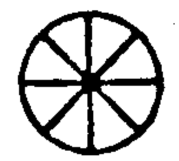


Fig. 4

Entre las figuras que incluyen un número mayor de radios debemos mencionar especialmente las ruedas o "ruedecillas", que tienen habitualmente seis u ocho (figs. 3 y 4). La "ruedecilla céltica", que se ha perpetuado a través de casi todo el Medioevo, se presenta en una de esas dos formas; estas mismas figuras, sobre todo la segunda, se encuentran también muy a menudo en los países orientales, particularmente en Caldea y en Asiria, en la India (donde la rueda se llama *chakra*) y en el Tíbet. Por otra parte, existe estrecho parentesco entre la rueda de seis rayos y el crisma[135], el cual, en suma, no difiere de aquélla sino en el hecho de que la circunferencia a que pertenecen las extremidades de los rayos no está trazada de ordinario; ahora bien: la rueda, en lugar de ser simplemente un signo "solar", como se enseña comúnmente en nuestra época, es ante todo un símbolo del Mundo, lo que podrá comprenderse sin dificultad. En el lenguaje simbólico de la India, se habla constantemente de la "rueda de las cosas" o de la "rueda de la vida", lo cual corresponde netamente a esa significación; y también se encuentra la "rueda de la Ley", expresión que el budismo ha tomado, como tantas otras, de las doctrinas anteriores, y que por lo menos originariamente se refiere sobre todo a las teorías cíclicas. Debe agregarse aún que el Zodíaco también está representado en forma de una rueda, de doce rayos, naturalmente, y que, por otra parte, el nombre que se le da en sánscrito significa literalmente "rueda de los signos"; se podría también traducirlo por "rueda de los números", según el sentido primero de la palabra *râçi*, con que se designan los signos zodiacales[136].

Hay además cierta conexión entre la rueda y diversos símbolos, florales[137]; habríamos podido hablar, inclusive, para ciertos casos al menos, de una verdadera

[135] [Aquí el autor hacía referencia a su artículo de *Reg.*, noviembre de 1925, sobre "Le Chrisme et le Coeur dans les anciennes marques corporatives" ('El Crisma y el Corazón en las antiguas marcas corporativas'), texto no incluido en la presente recopilación, pero retomado por el autor en dos artículos de *É. T.* que forman aquí los caps. L ("Los símbolos de la analogía") y LXVII ("El 'cuatro de cifra'").]

[136] Notemos igualmente que la "rueda de la Fortuna", en el simbolismo. de la antigüedad occidental, tiene relaciones muy estrechas con la "rueda de la Ley" y también, aunque ello quizá no aparezca tan claro a primera vista, con la rueda zodiacal.

[137] [Véase cap. IX: "Las flores simbólicas" y L: "Los símbolos de la analogía".]

equivalencia[138]. Si se considera una flor simbólica como el loto, el lirio o la rosa[139] su abrirse representa, entre otras cosas (pues se trata de símbolos de significaciones múltiples), y por una similitud bien comprensible, el desarrollo de la manifestación; ese abrirse es, por lo demás, una irradiación en torno del centro, pues también en este caso se trata de figuras "centradas", y esto es lo que justifica su asimilación a la rueda[140]. En la tradición hindú, el Mundo se representa a veces en forma de un loto en cuyo centro se eleva el *Meru*, la Montaña sagrada que. simboliza al Polo.

Pero volvamos a las significaciones del Centro, pues hasta ahora no hemos expuesto, en suma, sino la primera de todas, la que hace de él la imagen del Principio; encontraremos otra en el hecho de que el Centro es propiamente el "medio", el punto equidistante de todos los puntos de la circunferencia, y divide todo diámetro en dos partes iguales. En lo que precede, se consideraba el Centro, en cierto modo, antes que la circunferencia, la cual no tiene realidad sino por la irradiación de aquél; ahora, se lo encara con respecto a la circunferencia realizada, es decir, que se trata de la acción del Principio en el seno de la Creación. El medio entre los extremos representados por puntos opuestos de la circunferencia es el lugar donde las tendencias contrarias, llegando a esos extremos, se neutralizan, por así decirlo, y se hallan en perfecto equilibrio. Ciertas escuelas de esoterismo musulmán, que atribuyen a la cruz un valor simbólico de la mayor importancia, llaman "estación divina" (*el-maqâmu-l-ilâhi*) al centro de esa cruz, al cual designan como el lugar en que se unifican todos los contrarios, que se resuelven todas las oposiciones[141] La idea que se expresa más particularmente aquí es, pues, la de equilibrio, y esa idea se identifica con la de la armonía; no son dos ideas diferentes, sino sólo dos aspectos de una misma. Hay aún un tercer aspecto de ella, más particularmente vinculado con el punto de vista moral (aunque capaz de recibir otras significaciones), y es la idea de Justicia; se puede así relacionar lo que estábamos diciendo con la concepción platónica según la cual la virtud consiste en un justo medio entre dos extremos. Desde un punto de vista mucho más universal, las tradiciones extremo-orientales hablan sin cesar del "Invariable Medio", que es el punto donde se manifiesta la "Actividad del Cielo", y, según la doctrina hindú, en el centro de todo ser, como de todo estado de existencia cósmica, reside un reflejo del Principio supremo.

---

[138] Entre otros indicios de esta equivalencia, por lo que se refiere al Medioevo, hemos visto la rueda de ocho rayos y una flor de ocho pétalos figuradas una frente a otra en una misma piedra esculpida encastrada en la fachada de la antigua iglesia de Saint-Mexme de Chinon, piedra que data. muy probablemente de la época carolingia.

[139] El lirio tiene seis pétalos; el loto, en las representaciones de tipo más corriente, tiene ocho; las dos formas corresponden, pues, a ruedas de seis y ocho rayos, respectivamente. En cuanto a la rosa, se la figura con número de pétalos variable, que puede modificar su significación o por lo. menos matizarla diversamente. Sobre el simbolismo de la rosa, véase el interesantísimo articulo de L. Charbonneau-Lassay (*Reg*., marzo de 1926).

[140] En la figura del crisma con rosa, de época merovingia, que ha sido reproducida por L. Charbonneau-Lassay (*Reg.,* marzo de 1926, pág. 298), la rosa central tiene seis pétalos orientados según las ramas del crisma; además, éste está encerrado en un círculo, lo que hace aparecer del modo más neto posible su identidad con la rueda de seis rayos.

[141] [Cf. *Le Symbolisme de la Croix,* cap. VII].

El equilibrio, por otra parte, no es en verdad sino el reflejo, en el orden de la manifestación, de la inmutabilidad absoluta del Principio; para encarar las cosas según esta nueva relación, es preciso considerar la circunferencia en movimiento en torno de su centro, punto único que no participa de ese movimiento. El nombre mismo de la rueda (*rota*) evoca inmediatamente la idea de rotación; y esta rotación es la figura del cambio continuo al cual están sujetas todas las cosas manifestadas; en tal movimiento, no hay sino un punto único que permanece fijo e inmutable, y este punto es el Centro. Esto nos reconduce a las concepciones cíclicas, de las que hemos dicho unas palabras poco antes: el recorrido de un ciclo cualquiera, o. la rotación de la circunferencia, es la sucesión, sea en el modo temporal, sea en cualquier otro modo; la fijeza del Centro es la imagen de la eternidad, donde todas las cosas son presentes en simultaneidad perfecta. La circunferencia no puede girar sino en torno de un centro fijo; igualmente, el cambio, que no se basta a sí mismo, supone necesariamente un principio que esté fuera de él: es el "motor inmóvil" de Aristóteles[142] , también representado por el Centro. El Principio inmutable, pues, al mismo tiempo, y ya por el hecho de que todo cuanto existe, todo cuanto cambia o se mueve, no tiene realidad sino por él y depende totalmente de él, es lo que da al movimiento su impulso primero y también lo que en seguida lo gobierna y dirige y legisla, pues la conservación del orden del Mundo no es, en cierto modo, sino una prolongación del acto creador. El Principio es, según la expresión hindú, el "ordenador interno" (*antaryâmî*), pues dirige todas las cosas desde el interior, residiendo él mismo en el punto más íntimo de todos, que es el Centro[143].

En vez de la rotación de una circunferencia en torno de su centro, puede también considerarse la de una esfera en torno de un eje fijo; la significación simbólica es exactamente la misma. Por eso las representaciones del "Eje del Mundo" son tan frecuentes e importantes en todas las tradiciones antiguas; y el sentido general es en el fondo el mismo que el de las figuras del "Centro del Mundo", salvo quizá en que evocan más directamente el papel del Principio inmutable con respecto a la manifestación universal que los otros aspectos en que el Centro puede ser igualmente considerado. Cuando la esfera, terrestre o celeste, cumple su revolución en torno de su eje, hay en esta esfera dos puntos que permanecen fijos: son los polos, las extremidades del eje o sus puntos de encuentro con la superficie de la esfera; por eso la idea de Polo es también un equivalente de la idea de Centro. El simbolismo que se. refiere al Polo, que reviste a veces formas muy complejas, se encuentra también en todas las tradiciones, e inclusive tiene en ellas un lugar considerable; si la mayoría de los científicos modernos no lo han advertido, ello es una prueba más de que la verdadera comprensión de los símbolos les falta por completo[144].

---

[142] [Véase cap. XVIII: "Algunos aspectos del simbolismo de Jano"].

[143] [Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XIV, y en esta compilación, cap. LXXIII: "El grano de mostaza" y LXXV: "La Ciudad divina"].

[144] [Sobre el simbolismo del Polo, véase especialmente *Le Roi du Monde,* caps. II, VII, VIII, IX y X; y en esta compilación, cap. X: "Un jeroglífico del Polo"].

Una de las figuras más notables, en la que se resumen las ideas que acabamos de exponer, es la del *svástika* (figs. 5 y 6), que es esencialmente el "signo del Polo"[145]; creemos, por otra parte, que en la Europa moderna nunca se ha hecho conocer hasta ahora su verdadera significación. Se ha tratado inútilmente de explicar este símbolo por medio de las teorías más fantasiosas; hasta se ha llegado a ver en él el esquema de un instrumento primitivo destinado a la producción del fuego; en verdad, si a veces existe en efecto alguna relación con el fuego, es por razones muy diferentes.

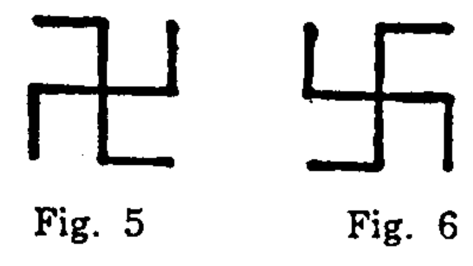


Fig. 5 Fig. 6

Lo más a menudo, se hace del *svástika* un signo "solar"; si ha podido llegar a serlo, solo pudo ocurrir accidentalmente y de un modo muy indirecto: podríamos repetir aquí lo que decíamos antes acerca de la rueda y del punto en el centro del círculo. Más cerca de la verdad han estado quienes han visto en el *svástika* un símbolo del movimiento, pero esta interpretación es aún insuficiente, pues no se trata de un movimiento cualquiera, sino de un movimiento de rotación que se cumple en torno de un centro o de un eje inmutable; y precisamente el punto fijo es el elemento esencial al cual se refiere directamente el símbolo en cuestión. Los demás significados que comporta la misma figura derivan todos de aquél: el Centro imprime a todas las cosas el movimiento y, como el movimiento representa la vida, el *svástika* se hace por eso mismo un símbolo de la vida o, más exactamente, del papel vivificador del Principio con respecto al orden cósmico.

Si comparamos el *svástika* con la figura de la cruz inscripta en la circunferencia (fig. 2), podemos advertir que se trata, en el fondo, de dos Símbolos equivalentes; pero la rotación, en vez de estar representada por el trazado de la circunferencia, está solo indicada en el *svástika* por las líneas agregadas a las extremidades de los brazos de la cruz, con los cuales forman ángulos rectos; esas líneas son tangentes a la circunferencia, que marcan la dirección del movimiento en los puntos correspondientes. Como la circunferencia representa el Mundo, el hecho de que esté, por así decirlo, sobreentendida indica con toda nitidez que el *svástika* no es una figura del Mundo, sino de la acción del Principio con respecto a él[146].

Si el *svástika* se pone en relación con la rotación de una esfera, tal como la esfera terrestre, en torno de su eje, el símbolo ha de suponerse trazado en el plano ecuatorial, y entonces el punto central será la proyección del eje sobre ese plano, que le es perpendicular. En cuanto al sentido de la rotación indicado por la figura, no tiene importancia sino

[145] [La mayoría de las siguientes consideraciones sobre el *svástika* han sido retomadas, con nuevos desarrollos, en *Le Roi du Monde,* cap. II, y *Le Symbolisme de la Croix,* cap. X; la unidad del contexto nos obliga a mantenerlas, con excepción, empero, de algunas notas de pie de página que serían superfluas ahora].

[146] La misma observación valdría igualmente para el crisma comparado con la rueda.

secundaria; de hecho, se encuentran las dos formas que acabamos de reproducir[147], sin que haya de verse en todos los casos la intención de establecer entre ellas una oposición[148]. Sabemos bien que, en ciertos países y en ciertas épocas, han podido producirse cismas cuyos partidarios dieran deliberadamente a la figura una orientación contraria a la que estaba en uso en el medio del cual se separaban, para afirmar su antagonismo por medio de una manifestación exterior; pero ello en nada afecta a la significación esencial del símbolo, que permanece constante en todos los casos.

El *svástika* está lejos de ser un símbolo exclusivamente oriental, como a veces se cree; en realidad, es uno de los más generalmente difundidos, y se lo encuentra prácticamente en todas partes, desde el Extremo Oriente hasta el Extremo Occidente, pues existe inclusive entre ciertos pueblos indígenas de América del Norte. En la época actual, se ha conservado sobre todo en la India y en Asia central y oriental, y probablemente solo en estas regiones se sabe todavía lo que significa; sin embargo, ni aun en Europa misma ha desaparecido del todo[149]. En Lituania y Curlandia, los campesinos aún trazan ese signo en sus moradas; sin duda, ya no conocen su sentido y no ven en él sino una especie de talismán protector; pero lo que quizá es más curioso todavía es que le dan su nombre sánscrito de *svástika*[150]. En la Antigüedad, encontramos ese signo particularmente entre los celtas y en la Grecia prehelénica[151]; y, aún en Occidente, como lo ha dicho L. Charbonneau-Lassay[152], fue antiguamente uno de los emblemas de Cristo y permaneció en uso como tal hasta fines del Medioevo. Como el punto en el centro del círculo y como la rueda, ese signo se remonta incontestablemente a las épocas prehistóricas; por nuestra parte, vemos en él, sin la menor duda, uno de los vestigios de la tradición primordial[153].

---

[147] La palabra *svástika* es, en sánscrito, la única que sirve en todos los casos para designar el símbolo de que se trata; el término *sauvástika,* que algunos han aplicado a una de las dos formas para distinguirla de la otra (la cual sería entonces el verdadero *svástika*)*,* no es en realidad sino un adjetivo derivado de *svástika* y significa ‘perteneciente o relativo a ese símbolo o a sus significaciones’.

[148] La misma observación podría hacerse con respecto a otros símbolos, y en particular al crisma constantiniano, en el cual el P [‘ro’] se encuentra a veces invertido; a veces se ha pensado que debía considerárselo entonces como. un signo del Anticristo; esta intención puede efectivamente haber existido en ciertos casos, pero hay otros en que es manifiestamente imposible admitirla (en las catacumbas, por ejemplo). Asimismo, el “cuatro de cifra” corporativo, que no es, por lo demás, sino una modificación del mismo P del crisma [véase cap. LXVII], se encuentra indiferentemente vuelto en uno u otro sentido, sin que siquiera se pueda atribuir ese hecho a una rivalidad entre corporaciones diversas o a su deseo de distinguirse mutuamente, puesto que ambas formas aparecen en marcas pertenecientes a una misma corporación.

[149] No aludimos aquí al uso enteramente artificial del *svástika*, especialmente por parte de ciertos grupos políticos alemanes, que han hecho de él con toda arbitrariedad un signo de antisemitismo, so pretexto de que ese emblema sería propio de la pretendida “raza aria”; todo esto es pura fantasía.

[150] El lituano es, por lo demás, de todas las lenguas europeas, la que tiene más semejanza con el sánscrito.

[151] Existen diversas variantes del *svástika*, por ejemplo una forma de ramas curvas (con la apariencia de dos eses cruzadas), que hemos visto particularmente en una moneda gala. Por otra parte, ciertas figuras que no han conservado sino un carácter puramente decorativo, como aquella a la que se da el nombre de “greca”, derivan originariamente del *svástika*.

[152] *Reg.*, marzo de 1926, págs. 302-303.

[153] [Sobre el *svástika,* ver también *infra,* cap. XVII].

Aún no hemos terminado de indicar todas las significaciones del Centro: si primeramente es un punto de partida, es también un punto de llegada; todo ha salido de él, todo debe a él finalmente retornar. Puesto que todas las cosas solo existen por el Principio, sin el cual no podrían subsistir, debe haber entre ellas y él un vínculo permanente, figurado por los radios que unen con el centro todos los puntos de la circunferencia; pero estos radios pueden recorrerse en dos sentidos opuestos: primero del centro a la circunferencia, después retornando desde la circunferencia hacia el centro. Son como dos fases complementarias, la primera de las cuales está representada por un movimiento centrífugo y la segunda por un movimiento centrípeto; estas dos fases pueden compararse a las de la respiración, según un simbolismo al cual se refieren a menudo las doctrinas hindúes; y, por otra parte, hay también una analogía no menos notable con la función fisiológica del corazón. En efecto, la sangre parte del corazón, se difunde por todo el organismo, vivificándolo, y después retorna; el papel del corazón como centro orgánico es, pues, verdaderamente completo y corresponde por entero a la idea que, de modo general, debemos formarnos del Centro en la plenitud de su significación.

Todos los seres, que en todo lo que son dependen de su Principio, deben, consciente o inconscientemente, aspirar a retornar a él; esta tendencia al retorno hacia el Centro tiene también, en todas las tradiciones, su representación simbólica. Queremos referirnos a la orientación ritual, que es propiamente la dirección hacia un centro espiritual, imagen terrestre y sensible del verdadero "Centro del Mundo"; la orientación de las iglesias cristianas no es, en el fondo, sino un caso particular de ese simbolismo, y se refiere esencialmente a la misma idea, común a todas las religiones.

En el Islam, esa orientación (*qiblah*) es como la materialización, si así puede decirse, de la intención (*niyyah*) por la cual todas las potencias del ser deben ser dirigidas hacia el Principio divino[154] ; y sería fácil encontrar muchos otros ejemplos. Mucho habría que decir sobre este asunto; sin duda tendremos algunas oportunidades de volver sobre él en la continuación de estos estudios[155], y por eso nos contentamos, por el momento, con indicar de modo más breve el último aspecto del simbolismo del Centro. En resumen, el Centro es a la vez el principio y el fin de todas las cosas; es, según un simbolismo muy conocido, *el alfa y el omega.* Mejor aún, es el principio, el centro y el fin; y estos tres aspectos están representados por los tres elementos del monosílabo *Aum* en, al cual L. Charbonneau-Lassay había aludido como emblema de Cristo, y cuya asociación con el *svástika* entre los signos del monasterio de los Carmelitas de Loudun nos parece particularmente significativa[156]. En efecto, ese símbolo, mucho más completo que el alfa y

[154] La palabra "intención" debe tornarse aquí en su sentido estrictamente etimológico (de *in-tendere,* 'tender hacia').

[155] [Véase *Le Roi du Monde,* cap. VIII].

[156] [He aquí los términos de Charbonneau-Lassay: "…A fines del siglo XV, o en el XVI, un monje del monasterio de Loudun, fray Guyot, pobló los muros de la escalinata de su capilla con toda una serie de emblemas esotéricos de Jesucristo, algunos de los cuales, repetidos varias veces, son de origen oriental, como el *Swástika y el Sauwástika,* el *Aum* y la *Serpiente crucificada*" (*Reg.*, marzo de 1926)].

el omega, y capaz de significaciones que podrían dar lugar a desarrollos casi indefinidos, es, por una de las concordancias más asombrosas que puedan encontrarse, común a la antigua tradición hindú y al esoterismo cristiano del Medioevo; y, en uno y otro caso, es igualmente y por excelencia un símbolo del Verbo, el cual es real y verdaderamente el "Centro del Mundo"[157].

IX

LAS FLORES SIMBOLICAS[158]

El uso de las flores en el simbolismo está, como nadie ignora, muy difundido y se encuentra en la mayoría de las tradiciones; es también muy complejo, y nuestra intención no puede ser aquí sino la de indicar algunas de sus significaciones más generales. Es evidente, en efecto, que, según se tome como símbolo tal o cual flor, el sentido ha de variar, por lo menos en sus modalidades secundarias, y también que, como ocurre en el, simbolismo generalmente, cada flor puede tener en sí pluralidad de significaciones, por lo demás vinculadas mutuamente por ciertas correspondencias.

Uno de sus sentidos principales es el que se refiere al principio femenino o pasivo de la manifestación, es decir a *Prákrti,* la sustancia universal; y a este respecto la flor equivale a cierto número de otros símbolos, entre los cuales uno de los más importantes es la copa. Como ésta, en efecto, la flor evoca por su forma misma la idea de un "receptáculo" como lo es *Prákrti* para los influjos emanados de *Púrusha,* y también se habla corrientemente del "cáliz" de una flor. Por otra parte, el abrirse de la flor representa a la vez el desarrollo de la manifestación misma, considerada como producción de *Prákrti;* este

[157] [R. Guénon ya había tratado sobre el simbolismo del monosílabo *Aum* en *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XVI; después volvió en diferentes ocasiones sobre el tema, ante todo en *Le Roi du Monde,* cap. IV, Además, en esta misma compilación se alude a él en los caps. XIX: "El jeroglífico de Cáncer", y XXII: "Algunos aspectos del simbolismo del Pez"].

[158] [Publicado en *É.T.*, abril de 1936.]

doble sentido está particularmente neto en un caso como el del loto, que es en Oriente la flor simbólica por excelencia y que tiene como carácter especial abrirse en la superficie de las aguas, la cual, según hemos explicado en otro lugar, representa siempre el dominio de determinado estado de manifestación, o el plano de reflexión del "Rayo celeste" que expresa el influjo de *Púrusha* en acto de ejercerse sobre ese dominio para realizar las posibilidades contenidas potencialmente en él, envueltas en la indiferenciación primordial de *Prákrti*[159].

La recién indicada relación con la copa debe hacer pensar, naturalmente, en el simbolismo del Graal en las tradiciones occidentales; y cabe hacer precisamente, a este respecto, una observación muy digna. de interés. Sabido es que, entre los diversos objetos que la leyenda asocia al Graal, figura especialmente una lanza, la cual, en la adaptación cristiana, no es sino la lanza del centurión Longino, con la cual fue abierta en el costado de Cristo la llaga de donde manaron la sangre y el agua recogidas por José de Arimatea en la copa de la Cena; pero no menos cierto es que dicha lanza, o alguno de sus equivalentes, existía ya, como símbolo en cierto modo complementario de la copa, en las tradiciones anteriores al cristianismo[160]. La lanza, cuando se coloca verticalmente, es una de las figuras del "Eje del Mundo", que se identifica con el "Rayo celeste" de que acabamos de hablar; y a este respecto pueden recordarse también las frecuentes asimilaciones del rayo solar a armas como la lanza o la flecha, sobre las cuales no podemos insistir en este trabajo. Por otro lado, en ciertas representaciones, caen gotas de sangre de la lanza misma a la copa; tales gotas no son aquí otra cosa, en la significación principal, que la imagen de los influjos emanados de *Púrusha*, lo cual por lo demás evoca el simbolismo védico del sacrificio de *Púrusha* en el origen de la manifestación[161]; y esto nos reconduce directamente a la cuestión del simbolismo floral del que no nos hemos alejado sino aparentemente con las consideraciones anteriores.

En el mito de Adonis (cuyo nombre, por otra parte, significa "el Señor"), cuando el héroe es herido de muerte por el colmillo de un jabalí, que desempeña aquí el mismo papel que la lanza[162], su sangre, derramándose en tierra, da nacimiento a una flor; y sin duda es encontrarían con facilidad otros ejemplos similares. Esto se encuentra igualmente en el simbolismo cristiano; así, L. Charbonneau-Lausay ha señalado "un hierro para hostias, del siglo XII, donde se ve la sangre de las llagas del Crucificado caer en pequeñas gotas que se transforman en rosas, y el vitral del siglo XIII, de la catedral de Angers, donde la sangre divina, manando en arroyuelos, se expande también en forma de rosas"[163]. La rosa es en Occidente, junto con el lirio, uno de los equivalentes más habituales de lo que es en Oriente

[159] Véase *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXIV.

[160] Cf. *Le Roi du Monde,* cap. V. Se podrían referir, entre los diferentes casos en que la lanza se emplea como símbolo, curiosas similitudes hasta en puntos de detalle: así, entre los griegos, la lanza de Aquiles se suponía curar las heridas causadas por ella; la leyenda medieval atribuye la misma virtud a la lanza de la Pasión.

[161] Se podría también, en ciertos respectos, establecer aquí una vinculación con el conocido simbolismo del pelícano.

[162] [Sobre el simbolismo del jabalí y sobre su carácter "polar", que lo pone precisamente en relación también con el "Eje del Mundo", véase cap. XI:, "El Jabalí y la Osa"].

[163] *Reg*., enero de 1925. Señalemos también, como referida a un simbolismo conexo, la figuración de las cinco llagas de Cristo por cinco rosas, situada una en el centro de la cruz y las otras cuatro entre los brazos de ella, conjunto que constituye igualmente uno de los principales símbolos de los :Rosacruces.

el loto; aquí, parece por lo demás que el simbolismo de la flor esté referido únicamente a la producción de la manifestación[164] y que *Prákrti* se encuentre más bien representada por el suelo mismo que la sangre vivifica; pero hay también casos en que parece ser de otro modo. En el mismo artículo que acabamos de citar, Charbonneau-Lassay reproduce un diseño bordado en un canon de altar de la abadía de Fontevrault, que data de la primera mitad del siglo XVI y se conserva hoy en el museo de Nápoles, donde se ve la rosa al pie de una lanza puesta verticalmente y a lo largo de la cual llueven gotas de sangre. Esa rosa aparece allí asociada a la lanza exactamente como la copa lo está en otros casos, y parece ciertamente recoger gotas de sangre más bien que provenir de la transformación de una de ellas; por lo demás, es evidente que las dos significaciones no se oponen en modo alguno sino más bien se complementan, pues las gotas, al caer sobre la rosa, la vivifican y la hacen abrirse; y va de suyo que este papel simbólico de la sangre tiene, en todos los casos, su razón de ser en la relación directa de ella con el principio vital, transpuesto aquí al orden cósmico. Esa lluvia de sangre equivale también al "rocío celeste" que, según la doctrina cabalística, emana del "Árbol de Vida", otra figura del "Eje del Mundo", y cuyo influjo vivificante está principalmente vinculado con las ideas de regeneración y resurrección, manifiestamente conexas con la idea de Redención cristiana; y el rocío desempeña también importante papel en el simbolismo alquímico y rosacruz[165].

Cuando la flor se considera como representación del desarrollo de la manifestación, hay también equivalencia entre ella y otros símbolos, entre los cuales ha de destacarse muy especialmente el de la rueda, que se encuentra prácticamente en todas partes, con número de rayos variables según las figuraciones, pero siempre con un valor simbólico particular de por sí. Los tipos más habituales son las ruedas de seis y de ocho rayos; la "ruedecilla" céltica, que se ha perpetuado, a través de casi todo el Medioevo occidental, se presenta en una u otra de estas formas; las mismas figuras, y sobre todo la segunda, se encuentran con gran frecuencia en los países orientales, particularmente en Caldea y Asiria, en la India y en Tíbet. Ahora bien; la rueda es siempre, ante todo, un símbolo del Mundo; en el lenguaje simbólico de la tradición hindú, se habla constantemente de la "rueda de las cosas" o de la "rueda de la vida", lo que corresponde netamente a dicha significación; y las alusiones a la "rueda cósmica" no son menos frecuentes en la tradición extremo-oriental. Esto basta para establecer el estrecho parentesco de tales figuras con las flores simbólicas, cuyo abrirse es igualmente, además, una irradiación en torno del centro, ya que ellas son también figuras "centradas"; y sabido es que en la tradición hindú el Mundo se representa a veces en forma de un loto en cuyo centro se eleva el Meru, la "montaña polar". Hay, por otra parte, correspondencias manifiestas, que refuerzan aún esa equivalencia, entre el número de pétalos de algunas de esas flores y el de los rayos de la rueda: así, el lirio tiene seis pétalos y el loto, en las representaciones de tipo más común, ocho, de modo que corresponden respectivamente a las ruedas de seis y de ocho rayos a que acabamos de referirnos[166]. En

[164] Debe quedar bien claro, para que esta interpretación no dé lugar a ninguna clase de objeciones, que existe una relación muy estrecha entre "Creación" y "Redención", las cuales no son en suma sino dos aspectos de la operación del Verbo divino.

[165] "Cf. *Le Roi du Monde,* cap. III. La similitud existente entre el nombre del rocío (*ros*) y el de la rosa (*rosa*) no puede, por otra parte, dejar de ser notada por quienes saben cuán frecuente es el empleo de cierto simbolismo fónico.

[166] Hemos registrado, como ejemplo muy neto de tal equivalencia en el Medioevo, la rueda de ocho rayos y una flor de ocho pétalos figuradas una frente a otra en una misma piedra esculpida, encastrada en la fachada

cuanto a la rosa, se la figura con número de pétalos variable; haremos notar solamente a este respecto que, de modo general, los números cinco y seis se refieren respectivamente al "microcosmo" y al "macrocosmo"; además, en el simbolismo alquímico, la rosa de cinco pétalos, situada en el centro de la cruz que representa el cuaternio de los elementos, es también, como lo hemos señalado en otro estudio, el símbolo de la "quintaesencia", la cual, por lo demás, desempeña con respecto a la manifestación corporal un papel análogo al de *Prákrti*[167]. Por último, mencionaremos aún el parentesco de las flores de seis pétalos y de la rueda de seis rayos con algunos otros símbolos no menos difundidos, tales como el del "crisma", sobre el cual nos proponernos volver en otra oportunidad[168]. Por esta vez, nos bastará haber mostrado las dos similitudes más importantes de los símbolos florales: con la copa en cuanto se refieren a *Prákrti,* y con la rueda en cuanto se refieren a la manifestación cósmica; por otra parte, la relación entre estas dos significaciones es en suma una relación de principio a consecuencia, ya que *Prákrti* es la raíz misma de toda manifestación.



EL TRIPLE RECINTO DRUÍDICO[169]

El señor Paul Le Cour ha señalado en *Atlantis* (julio-agosto de 1928) un curioso símbolo trazado en una piedra druídica descubierta hacia 1800 en Suivres (Loir-et-Cher) y estudiada antes de él por E. C. Florance, presidente de la Sociedad de Historia natural y de Antropología de Loir-et-Cher. Éste piensa, incluso, que la localidad en que se encontró la piedra podría haber sido el lugar de la reunión anual de los druidas, situado, según Cesar, en los confines del país de los carnutos[170]. Le llamó la atención el que el mismo signo se encontrara en un sello de oculista galorromano, hallado hacia 1870 en Villefranche-sur-Cher (Loir-et-Cher), y emitió la idea de que podría tratarse de la representación de un triple recinto sagrado. El símbolo, en efecto, está formado por tres cuadrados concéntricos unidos entre sí por cuatro rectas perpendiculares (fig. 7).

---

de la antigua iglesia de Saint-Mexme de Chinon, que data muy probablemente de la época carolingia. La rueda, además, se encuentra muy a menudo figurada en las iglesias románicas, y la misma roseta gótica, cuyo nombre la asimila a los símbolos florales, parece derivada de aquélla, de suerte que se vincularía así, por una filiación ininterrumpida, con la antigua "ruedecilla" céltica.

[167] "La Théorie hindoue des cinq éléments" [*É. T.,* agosto-septiembre de 1935].

[168] L. Charbonneau-Lassay ha señalado la asociación entre la rosa y el crisma (*Reg*., número de marzo de 1926) en una figura de ese tipo que ha reproducido según un ladrillo merovingio; la rosa central tiene seis pétalos, orientados según las ramas del crisma; además, éste se halla encerrado en un círculo, lo cual muestra del modo más neto posible su identidad con la rueda de seis rayos. [Sobre este punto de simbólica, véase también cap. VIII: "La idea del Centro en las tradiciones antiguas", L: "Los símbolos de la analogía", y LXVII: "El 'cuatro de cifra'"].

[169] [Publicado en *V. I*., junio de 1929].

[170] César dice: *in finibus Carnutum;* la interpretación, nos parece, se presta a alguna duda, pues *fines* no siempre significa 'confines' sino que a menudo designa al país mismo. Por otra parte, no parece que se haya encontrado en Suèvres nada que recuerde al *Ómphalos,* el cual, en el *Mediolanon o Medionémeton* de la Galia, debía ser figurado por un menhir, según el uso de los pueblos célticos.

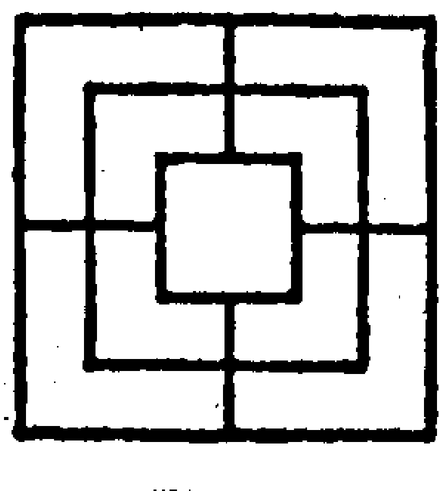


Fig. 7

El mismo símbolo grabado en una gran piedra de cimiento de un contrafuerte de la iglesia de Sainte-Gemme (Loir-et-Cher), piedra que parece de proveniencia anterior a la construcción de la iglesia y que inclusive podría remontarse igualmente al druidismo.Verdad es, por lo demás, que, como muchos otros símbolos célticos, y en particular el de la rueda, esa figura ha permanecido en uso hasta el Medioevo, pues L. Charbonneau-Lassay la ha señalado entre los grafitos de la torre de Chinon[171], juntamente con otra no menos antigua, formada de ocho rayos y circunscripta por un cuadrado (fig. 8), que se encuentra en el "betilo" de Kermaria estudiado por J. Loth[172] monumento al que hemos tenido ocasión de aludir en otro lugar[173].

---

[171] *Le Coeur rayonnant du donjon de Chinon*.

[172] "L' 'Omphalos' chez les Celtes", en *Revue des Études anciennes,* julio-septiembre de 1915.

[173] *Le Roi du Monde,* cap. XI; 'V "L' 'Omphalos', symbole du centre" en *Reg.,* junio de 1926. [El articulo aquí citado fue retomado por el autor en *Le Roi du Monde,* capítulo mencionado, pero sin algunas precisiones concernientes a la piedra de que se trata, y por eso se lo cita en esta nota. He aquí el pasaje que importa conocer:

"Un ejemplo notable de figuración del *Ómphalos* es el betilo de Kermaria, cerca de Point-l'Abbé (Finisterre), cuya forma general es la de un cono regular, redondeado en el vértice. En la parte inferior hay una línea sinuosa que podría no ser sino una forma estilizada de la serpiente (…); el vértice está rodeado de una greca. En una de las caras hay un *svástika;* y la presencia de este signo (del cual, por lo demás, la greca es un derivado) bastaría para confirmar de la manera más neta posible la significación de ese curioso monumento. En otra cara hay otro símbolo no menos interesante: es una figura con ocho rayos, circunscripta por un cuadrado, en vez de serlo por un círculo, como la rueda; esta figura es, pues, enteramente comparable a la bandera británica, que debe ser igualmente de origen celta. Lo más extraño, es que este signo del betilo de Kermaria se encuentre exactamente reproducido, en varios ejemplares, en el grafito del torreón de Chinon (…); y en el mismo grafito se ve además la figura con ocho rayos trazada sobre el escudo oval que sostiene un personaje arrodillado. (*En nota*: Este escudo recuerda netamente la rueda de ocho rayos, así como el de la figura alegórica de Albión, que tiene la misma forma, recuerda la rueda de seis rayos, según lo que hemos señalado). Este signo debe de haber desempeñado un papel bastante importante en el simbolismo de los Templarios (*en nota:* La misma figura ha sido conservada además en la Masonería moderna; pero en ella se la considera solo como la 'clave de las cifras', y se muestra que, en efecto, es posible descomponerla de modo

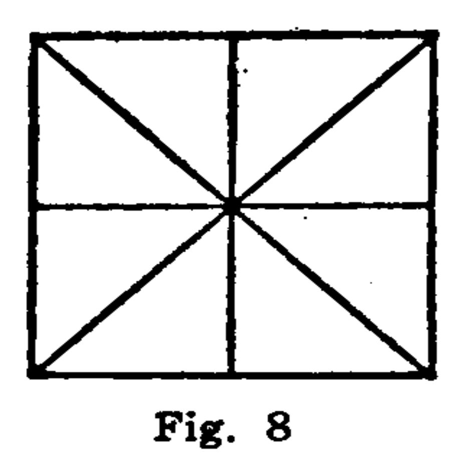


Fig. 8

P. Le Cour indica que el símbolo del triple cuadrado se encuentra también en Roma, en el claustro de San Pablo, del siglo XIII, y que, por otra parte, era conocido en la Antigüedad aun fuera del ámbito céltico, puesto que él mismo lo ha encontrado varias veces en la Acrópolis de Atenas y en las lajas del Partenón y del Erecteión.

La interpretación del símbolo en el sentido de que figure un triple recinto nos parece muy exacta; y P. Le Cour, a este respecto, establece una relación con lo que Platón dice, hablando de la metrópoli de los Atlantes, 'al describir el palacio de Poseidón como edificado en el centro de tres recintos concéntricos vinculados por canales, lo que, en efecto, forma una figura análoga a la de que se trata, pero circular en vez de cuadrada.
Ahora bien; ¿cuál puede ser la significación de esos tres recintos? Hemos pensado en seguida que debía tratarse de tres grados de iniciación, de modo que su conjunto habría sido en cierto modo la figura de la jerarquía druídica; y el hecho de que la misma figura se encuentre entre otros pueblos que los celtas indicaría que en otras formas tradicionales había jerarquías constituidas según el mismo modelo, lo que es enteramente normal. La división de la iniciación en tres grados es, por otra parte, la más frecuente y, podríamos decir, la más fundamental; todas las otras no representan en suma, con respecto a ella, sino subdivisiones o desarrollos más o menos complicados. Nos sugirió esta idea el haber conocido anteriormente documentos que, acerca de ciertos sistemas masónicos de altos grados, describen estos grados precisamente como otros tantos recintos sucesivos trazados en torno de un punto central[174]; sin duda, tales documentos son incomparablemente menos

de obtener todas las cifras árabes en forma más o menos esquematizada), pues 'se encuentra también en antiguas encomiendas del Temple; se la ve igualmente, como signo heráldico, en un gran escudo de armas, en la cabeza de la estatua funeraria de un templario del siglo XIII, de la encomienda de la Roche-en-Cloué (Viena), y en una piedra esculpida, en la encomienda de Mauleon, cerca de Châtillon-sur-Sévre (Deux-Sèvres)' (Charbonneau-Lassay, *Le Coeur rayonnant du donjon de Chinon*, pág. 16). Esta última figuración es, por otra parte, la de una rueda propiamente dicha; y no es sino un ejemplo entre muchos otros, de la continuación de las tradiciones célticas a través de todo el Medioevo. Hemos omitido señalar antes, acerca de dicho símbolo, que una de las significaciones principales del número 8 es la de 'justicia' y 'equilibrio', ideas que, según lo hemos mostrado, se vinculan directamente con la del Centro (sabida es también la importancia de la *Ogdóada* para los pitagóricos)"].

[174] Le Cour observa que el punto central está señalado en la mayoría de las figuras que ha visto en la Acrópolis de Atenas.

antiguos que los monumentos de que aquí se trata, pero cabe, empero, encontrar en ellos un eco de tradiciones que les son muy anteriores, y, en todo caso, nos ofrecían en la oportunidad un punto de partida para establecer interesantes relaciones.

Debe tenerse bien presente que la explicación así propuesta no es en absoluto incompatible con algunas otras, como la de P. Le Cour, quien referiría los tres recintos a los tres círculos de la existencia reconocidos por la tradición céltica; esos tres círculos, que con otra forma se encuentran también en el cristianismo, son, por otra parte, lo mismo que los "tres mundos" de la tradición hindú. En ésta, además, los círculos celestes se representan a veces como otros tantos recintos concéntricos que rodean al *Meru, o* sea a la Montaña sagrada que simboliza al "Polo" o al "Eje del Mundo", y es ésta también una concordancia de lo más notable. Lejos de excluirse, las dos explicaciones se armonizan a la perfección, y hasta podría decirse que en cierto sentido coinciden, pues, si se trata de iniciación real, sus grados corresponden a otros tantos estados del ser, y estos estados son los que en todas las tradiciones se describen como mundos diferentes, pues debe tenerse muy en cuenta que la "localización" tiene carácter puramente simbólico. Hemos explicado ya, con motivo de Dante, que los cielos son propiamente "jerarquías espirituales", es decir, grados de iniciación[175], y va de suyo que se refieren al mismo tiempo a los grados de la Existencia universal, pues, como decíamos entonces[176], en virtud de la analogía constitutiva del macrocosmo y del microcosmo, el proceso iniciático reproduce rigurosamente el proceso cosmogónico. Agregaremos que, de modo general, lo propio de toda interpretación verdaderamente iniciática es no ser jamás exclusiva, sino, al contrario, comprender sintéticamente en sí todas las demás interpretaciones posibles; por eso el simbolismo, con sus múltiples sentidos superpuestos, es el medio de expresión normal de toda verdadera enseñanza iniciática.

Con esta misma explicación, el sentido de las cuatro rectas dispuestas en forma de cruz que vinculan los tres recintos se hace inmediatamente bien claro: son por cierto canales, por medio de los cuales la enseñanza de la doctrina tradicional se comunica de arriba abajo, a partir del grado supremo que es su depositario, y se reparte jerárquicamente a los demás grados. La parte central de la figura corresponde, pues, a la "fuente de enseñanza" de que hablan Dante y los "Fieles de Amor"[177], y la disposición crucial de los cuatro canales que parten de ella los identifica con los cuatro ríos del *Pardés.*

A este respecto, conviene señalar que entre las dos formas, circular y cuadrada, de la figura de los tres recintos existe un matiz importante de diferenciar: se refieren, respectivamente, al simbolismo del Paraíso terrestre y al de la Jerusalén celeste, según lo que hemos explicado en una de nuestras obras[178]. En efecto, hay siempre analogía y correspondencia entre el comienzo y el fin de un ciclo cualquiera; pero, en el fin, el círculo se reemplaza por el cuadrado, y esto indica la realización de lo que los hermetistas

[175] *L'Ésotérisme de Dante,* cap. II.

[176] *Ibid.,* cap. VI.

[177] Véase nuestro artículo en *V. I.,* febrero de 1929.

[178] *Le Roi du Monde,* cap. XI; sobre las relaciones entre el Paraíso terrestre y la Jerusalén celeste, véase también *L'Ésotérisme de Dante,* cap. VIII.

designaban simbólicamente como la “cuadratura del círculo”[179]: la esfera, que representa el desarrollo de las posibilidades por expansión del punto primordial central, se transforma en un cubo cuando ese desarrollo ha concluido y el equilibrio final ha sido alcanzado por el ciclo que se considera[180]. Para aplicar más particularmente estas observaciones a la cuestión que ahora nos ocupa, diremos que la forma circular debe representar el punto de partida de una tradición, tal como es el caso en lo que concierne a la Atlántida[181], y la forma cuadrada, su punto terminal, correspondiente a la constitución de una forma tradicional derivada de aquélla. En el primer caso, el centro de la figura sería entonces la fuente de la doctrina, mientras que en el segundo sería más propiamente su depósito, teniendo en tal caso la autoridad espiritual un papel sobre todo de conservación; pero, naturalmente, el simbolismo de la “fuente de enseñanza” se aplica a uno y otro caso[182].

Desde el punto de vista del simbolismo numérico, ha de notarse aún que el conjunto de los tres cuadrados forma el duodenario. Dispuestos de otro modo (fig. 9), los tres cuadrados, a los cuales se agregan además cuatro líneas en cruz, constituyen la figura en la cual los antiguos astrólogos inscribían el Zodíaco[183]; esta figura era considerada, por otra parte, como la de la Jerusalén celeste, con sus doce puertas, tres en cada costado; y existe una relación evidente con la significación que acabamos de indicar para la forma. cuadrada. Sin duda, cabría encarar aún muchas otras relaciones, pero creemos que estas pocas notas, por incompletas que sean, contribuirán ya a aportar alguna luz sobre la misteriosa cuestión del triple recinto druídico[184].

---

[179] Esta cuadratura no puede obtenerse en el “devenir” o en el movimiento mismo del ciclo, puesto que expresa la fijación resultante del “paso al límite”, y, siendo todo movimiento cíclico propiamente indefinido, el límite no puede alcanzarse recorriendo sucesiva y analíticamente todos los puntos correspondientes a cada momento del desarrollo de la manifestación.

[180] Sería fácil establecer aquí una relación con el símbolo masónico de la “piedra cúbica”, que se refiere igualmente a la idea de terminación y perfección, es decir, a la realización de la plenitud de las posibilidades implicadas en determinado estado. [Cf. cap. XLVIII: “Piedra negra y piedra cúbica”].

[181] Por otra parte, hay que dejar establecido que la tradición atlantea no es empero la tradición primordial para el presente *Manvántara*, y que no es sino secundaria con respecto a la tradición hiperbórea; solo relativamente se la puede tomar como punto de partida, en lo que concierne a determinado período, que no es sino una de las subdivisiones del *Manvántara*. [*Manvántara*: un ciclo total de “humanidad”, dividido en 4 períodos, según la tradición hindú. (*N. del T.*).]

[182] La otra figura que hemos reproducido *supra* (fig. 8) se presenta a menudo también con forma circular: es entonces una de las variedades más habituales de la rueda, y esta rueda de ocho rayos es en cierto sentido un equivalente del loto de ocho pétalos, más propio de las tradiciones orientales, así como la rueda de seis rayos equivale al lirio de seis pétalos (véanse nuestros artículos sobre “Le Chrisme et le Coeur dans les anciennes marques corporatives” y “L’idée du Centre dans les traditions antiques”, en *Reg.,* noviembre de 1925 y mayo de 1926 [en esta compilación, respectivamente, cap. L: “Los símbolos de la analogía”, y VIII, con el mismo título citado]).

[183] Las cuatro rectas en cruz están entonces situadas diagonalmente con respecto a los dos cuadrados extremos, y el espacio comprendido entre éstos, se encuentra dividido en doce triángulos rectángulos iguales.

[184] [Como complemento a este artículo, agregamos aquí la siguiente reseña, publicada por R. Guénon, en *V. I.*, julio de 1929:

“En *Atlantis* (número del 21 de abril), Paul Le Cour prosigue sus investigaciones sobre el símbolo de los tres recintos; reproduce un curioso documento que figura, desgraciadamente sin indicación de procedencia, en

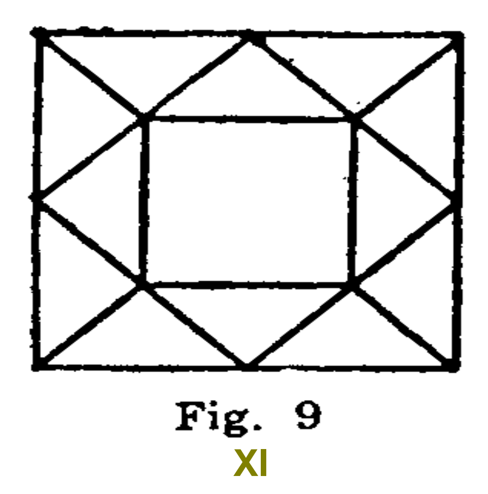


Fig. 9

XI

LOS GUARDIANES DE TIERRA SANTA[185]

Entre las atribuciones de las órdenes de caballería, y más particularmente de los Templarios, una de las más conocidas, pero no de las mejor comprendidas en general, es la de "guardianes de Tierra Santa". Seguramente, si se atiene uno al sentido más exterior, se encuentra una explicación inmediata de este hecho en la conexión existente entre el origen de esas órdenes y las Cruzadas, pues, para los cristianos como para los judíos, ciertamente parece que la "Tierra Santa" no designa sino Palestina. Empero, la cuestión se torna más compleja cuando se advierte que diversas organizaciones orientales cuyo carácter iniciático no es dudoso, como los asacíes y los drusos, han tomado igualmente ese mismo título de "guardianes de Tierra Santa". Aquí, en efecto, no puede tratarse ya de Palestina; y, por otra parte, es notable que esas organizaciones presenten un número considerable de rasgos comunes con las órdenes de Caballería occidentales, y que incluso algunas de éstas hayan estado históricamente en relación con aquéllas. ¿Qué debe, pues, entenderse en realidad por "Tierra Santa", y a qué corresponde exactamente ese papel de "guardianes" que parece vinculado a un género de iniciación determinado al cual puede llamarse iniciación "caballeresca", dando a este término una extensión mayor de la que se le atribuye de ordinario pero que las analogías existentes entre las diversas formas de aquello de que se trata bastarían ampliamente para justificar?

---

la obra del canónigo Edme Thomas sobre la catedral de Autun, y el cual se dice ser una representación de la ciudad gala de los eduos. En el mismo artículo se citan algunas reflexiones de L. Charbonneau-Lassay, quien dice, especialmente, que no se sorprendería si los cristianos hubiesen hecho de ese símbolo una imagen de la Jerusalén celeste. Ahora bien; en el artículo que hemos dedicado el mes pasado a esta cuestión. indicábamos precisamente, por nuestra parte, algunas vinculaciones en el mismo sentido, y recordábamos que otra disposición de los tres cuadrados constituye una de las figuras habituales de la Jerusalén celeste. Nos complace señalar esta coincidencia, que por lo demás no nos sorprende, pues ya ha ocurrido harto a menudo que Charbonneau-Lassay y nosotros hayamos llegado, independientemente y por diferentes vías, a las mismas conclusiones acerca de muchos puntos concernientes al simbolismo"].

[185] [Publicado en *V. I.,* agosto-septiembre de 1929].

Ya hemos mostrado en otro lugar, especialmente en nuestro estudio sobre *Le Roi du Monde,* que la expresión "Tierra Santa", tiene cierto número de sinónimos: "Tierra pura", "Tierra de los Santos", "Tierra de los Bienaventurados", "Tierra de los Vivos", "Tierra de Inmortalidad', que estas designaciones equivalentes se encuentran en las tradiciones de todos los pueblos, y que se aplican siempre esencialmente a un centro espiritual cuya localización en una región determinada, por lo demás, puede entenderse, según los casos literal o simbólicamente, o en ambos sentidos a la vez. Toda "Tierra Santa" se designa además por expresiones como las de "Centro del Mundo" o "Corazón del Mundo'' lo cual requiere alguna explicación, pues estas designaciones uniformes, aunque diversamente aplicadas, podrían fácilmente llevar a ciertas confusiones.

Si consideramos, por ejemplo, la tradición hebrea, vemos que se habla, en el *Sefer Yetsiráh,* del "santo Palacio" o "Palacio interior", que es el verdadero "Centro del Mundo", en el sentido cosmogónico del término; y vemos también que ese "santo Palacio" tiene su imagen en el mundo humano por la residencia, en cierto lugar, de la *Shejináh,* que es la "presencia real" de la Divinidad[186]. Para el pueblo de Israel, esa residencia de la *Shejináh* era el Tabernáculo (*Mishkán*)*,* que por esa razón era considerado por él como el "Corazón del Mundo", pues constituía efectivamente el centro espiritual de su propia tradición. Este centro, por lo demás, no fue al comienzo un lugar fijo; cuando se trata de un pueblo nómada, como era el caso, su centro espiritual debe desplazarse con él, aunque permaneciendo siempre en el corazón de ese desplazamiento. "La residencia de la *Shejináh* —dice P. Vuillaud— sólo se fijó el día en que se construyó el Templo, para el cual David había preparado el oro, la plata y todo cuanto era necesario a Salomón para dar cumplimiento a la obra[187]. El Tabernáculo de la Santidad de *Jehováh,* la residencia de la *Shejináh*, es el Sanctasantórum que es el corazón del Templo, el cual es a su vez el centro de Sión (Jerusalén), como la santa Sión es el centro de la Tierra de Israel, como la Tierra de Israel es el centro del mundo"[188]. Puede advertirse que hay aquí una serie de extensiones, dada gradualmente a la idea de centro en las aplicaciones que de ella se hacen sucesivamente, de suerte que la denominación de "Centro del Mundo" o de "Corazón del Mundo" es finalmente extendida a la Tierra de Israel en su totalidad, en tanto que considerada como la "Tierra Santa"; y ha de agregarse que, en el mismo respecto, recibe también, entre otras denominaciones, la de "Tierra de los Vivos". Se habla de la "Tierra de los Vivos que comprende siete tierras", y P. Vuillaud observa que "esta Tierra es Canaán, en la cual había siete pueblos"[189], lo cual es exacto en el sentido literal, aunque sea igualmente posible una interpretación simbólica. La expresión "Tierra de los Vivos" es exactamente sinónima de "morada de inmortalidad", y la liturgia católica la aplica a la morada celeste de los elegidos, que estaba en efecto figurada por la Tierra Prometida, puesto que Israel, al penetrar en ésta, debía ver el fin de sus tribulaciones. Desde otro punto de vista más, la

[186] Ver nuestros artículos sobre "Le Coeur du Monde dans la Kabbale hébraïque" y "La Terre Sainte et le Coeur du Monde", en la revista *Reg.,* julio-agosto y septiembre-octubre de 1926. [Estos artículos habían sido retomados, por una parte, en *Le Roi du Monde* (1927), caps. III y VI, y por otra debían serlo de nuevo en *Le Symbolisme de la Croix* (1931), caps. IV y VII].

[187] Es bien notar que las expresiones aquí empleadas evocan la asimilación, frecuentemente establecida, entre la construcción del Templo, encarada en su significación ideal, y la "Gran Obra" de los hermetistas.

[188] *La Kabbale juive,* t. I, pág. 509.

[189] *La Kabbale,* t. II, pág.116.

Tierra de Israel, en cuanto centro espiritual, era una imagen del Cielo, pues, según la tradición judía, "todo lo que los israelitas hacen en la tierra se cumple según los tipos de lo que ocurre en el mundo celeste"[190].

Lo que aquí se dice de los israelitas puede decirse igualmente de todos los pueblos poseedores de una tradición verdaderamente ortodoxa; y, en efecto, el pueblo de Israel no es el único que haya asimilado su país al "Corazón del Mundo" y lo haya considerado como una imagen del Cielo, ideas ambas que, por lo demás, no son en realidad sino una. El uso de idéntico simbolismo se encuentra entre otros pueblos que poseían igualmente una "Tierra Santa", es decir, una región donde estaba establecido un centro espiritual dotado para ellos de un papel comparable al del Templo de Jerusalén para los hebreos. A este respecto ocurre con la "Tierra Santa" como con el "*Ómphalos*", que era siempre la imagen visible del "Centro del Mundo" para el pueblo que habitaba la región donde estaba situado[191].

El simbolismo de que se trata se encuentra particularmente entre los antiguos egipcios; en efecto, según Plutarco, "los egipcios dan a su país el nombre de *Khemia*[192], y lo comparan a un corazón"[193]. La razón que da este autor es bastante extraña: "Ese país es en efecto cálido, húmedo, está contenido en las partes meridionales de la tierra habitada, extendido a mediodía como en el cuerpo del hombre el corazón se extiende a la izquierda", pues "los egipcios consideran el Oriente como el rostro del mundo, el Norte como la derecha y el Mediodía como la izquierda"[194]. Éstas no son sino similitudes harto superficiales, y la verdadera razón ha de ser muy otra, puesto que la misma comparación con el corazón se aplica generalmente a toda tierra a la cual se atribuya carácter sagrado y "central" en sentido espiritual, cualquiera fuere su situación geográfica. Por lo demás, según el mismo Plutarco, el corazón, que representaba a Egipto, representaba a la vez el Cielo: "Los egipcios —dice— figuran el Cielo, que no puede envejecer porque es eterno, por un corazón colocado sobre un brasero cuya llama alimenta su ardor[195]. Así, mientras que el corazón se figura por un vaso que no es sino el que las leyendas del Medioevo occidental designarían como el "Santo Graal", es a su vez y simultáneamente el jeroglífico de Egipto y del Cielo.

---

[190] *Ibid.,* t. I, pág. 501.

[191] Ver nuestro artículo sobre "Les pierres de foudre" [aquí, cap. XXV, "Las 'piedras del rayo'"].

[192] *Kêmi*, en lengua egipcia, significa 'tierra negra', designación cuyo equivalente se encuentra también en otros pueblos; de esta palabra proviene la de *alquimia* (donde *al-* no es sino el artículo árabe), que designaba originariamente la ciencia hermética, es decir, la ciencia sacerdotal de Egipto.

[193] *Isis y Osiris*, 33; trad. francesa de Mario Meunier, pág. 116.

[194] *Ibid.,* 32, pág. 112. En la India, al contrario, el "lado de la derecha"(*dákshina*) es el mediodía, pero, a pesar de las apariencias, viene a ser lo mismo en ambos casos, pues debe entenderse por ello el lado que uno tiene a la derecha cuando mira hacia oriente, y es fácil representarse el lado izquierdo del mundo como extendido hacia la derecha del que lo contempla, e inversamente, como ocurre para dos personas situadas frente a frente.

[195] *Isis y Osiris*, 10, pág. 49. Se advertirá que este símbolo, con la significación que aquí se le da, parece poder vincularse con el del Fénix.

La conclusión que debe sacarse de estas consideraciones es que hay tantas "Tierras' Santas" particulares como formas tradicionales regulares existen, puesto que representan los centros espirituales que corresponden respectivamente a las diferentes formas; pero, si igual simbolismo se aplica uniformemente a todas esas "Tierras Santas", ello se debe a que los centros espirituales tienen todos una constitución análoga, y a menudo hasta en muy precisos pormenores, porque son otras tantas imágenes de un mismo centro único y supremo, solo el cual es verdaderamente el "Centro del Mundo", pero del cual aquéllos toman los atributos como participantes de su naturaleza por una comunicación directa, en la cual reside la ortodoxia tradicional, y como representantes efectivos de él, de una manera más o menos exterior, para tiempos y lugares determinados. En otros términos, existe una "Tierra Santa" por excelencia, prototipo de todas las otras, centro espiritual al cual todas las demás están subordinadas, sede de la tradición primordial, de la cual todas las tradiciones particulares derivan por adaptación a tales o cuales condiciones definidas de un pueblo o de una época. Esa "Tierra Santa" por excelencia es la "comarca suprema", según el sentido del término sánscrito *Paradeça*, del cual los caldeos hicieron *Pardés* y los occidentales *Paraíso*; es, en efecto, el "Paraíso terrestre", ciertamente punto de partida de toda tradición, que tiene en su centro la fuente única de donde parten los cuatro ríos que fluyen hacia los cuatro puntos cardinales[196], y es a la vez "morada de inmortalidad", como es fácil advertirlo refiriéndose a los primeros capítulos del *Génesis*[197]

No podemos volver aquí sobre todas las cuestiones concernientes al Centro supremo, que hemos tratado más o menos completamente en otros lugares: su conservación, de un modo más o menos oculto según los períodos, desde el comienzo hasta el fin del ciclo, o sea desde el "Paraíso terrestre" hasta la "Jerusalén celeste", que representan las dos fases extremas; los múltiples nombres con los cuales se lo designa, como los de *Tula*, *Lûz*, *Salêm*, *Agarttha*; los diferentes símbolos que lo figuran, como la montaña, la caverna, la isla y muchos otros, en relación inmediata, por su mayor parte, con el simbolismo del "Polo" o del "Eje del Mundo". A estas figuraciones podríamos agregar también las que lo presentan como una ciudad, una ciudadela, un templo o un palacio, según el aspecto especial en que se lo encara; y ésta es la ocasión de recordar, al mismo tiempo que el Templo de Salomón, más directamente vinculado con nuestro tema, el triple recinto de que hemos hablado recientemente considerándolo como representación de la jerarquía iniciática de ciertos centros tradicionales[198], y también el misterioso laberinto, que,

---

[196] Esta fuente es idéntica a la "fuente de enseñanza" a la cual hemos tenido precedentemente oportunidad de hacer aquí mismo diferentes alusiones.

[197] Por eso la "fuente de enseñanza" es al mismo tiempo la "fuente de juvencia" (*fons iuventutis*), porque quien bebe de ella se libera de la condición temporal; está, por otra parte, situada al pie del "Árbol de Vida" (ver nuestro estudio sobre "Le Langage secret de Dante et des Fidèles d'Amour'" en *V. I.*, febrero de 1929) y sus aguas se identifican evidentemente con el "elixir de longevidad" de los hermetistas (la idea de "longevidad" tiene aquí la misma significación que en las tradiciones orientales) o al "elixir de inmortalidad", de que se trata en todas partes bajo nombres diversos.

[198] Ver nuestro artículo sobre "La triple enceinte druidique" [aquí, cap. X: "El triple recinto druídico"]; hemos señalado allí, precisamente, la relación de esta figura, en sus dos formas: circular y cuadrada, con el simbolismo del "Paraíso terrestre" y de la "Jerusalén celeste".

en forma más compleja, se vincula con una concepción similar, con la diferencia de que pone en evidencia sobre todo la idea de un "encaminarse" hacia el centro escondido[199].
Debemos añadir ahora que el simbolismo de la "Tierra Santa" tiene un doble sentido: ya se refiera al Centro supremo o a un centro subordinado, representa no solo a este centro mismo sino también, por una asociación por lo demás muy natural, a la tradición que de él emana o que en él se conserva, es decir, en el primer caso, a la tradición primordial, y en el segundo, a determinada forma de tradición particular[200]. Este doble sentido se encuentra análogamente, y de modo muy neto, en el simbolismo del "Santo Graal", que es a la vez un vaso (*grasale*) y un libro (*gradale o graduale*); este último aspecto designa manifiestamente la tradición, mientras que el primero concierne más directamente al estado correspondiente a la posesión efectiva de esa tradición, vale decir al "estado edénico", si se trata de la tradición primordial; y quien ha llegado a tal estado está, por eso mismo, reintegrado al *Pardés,* de suerte que puede decirse que su morada se encuentra en adelante en el "Centro del Mundo"[201]

No sin motivo hemos relacionado aquí ambos simbolismos, pues su estrecha similitud muestra que, cuando se habla de la "caballería del Santo Graal" o de los "Guardianes de la Tierra Santa", debe entenderse por ambas expresiones exactamente la misma cosa; nos falta explicar, en la medida de lo posible, en qué consiste propiamente la función de esos "guardianes", función que fue en particular la de los Templarios[202]
Para comprender bien de qué se trata, es menester distinguir entre los mantenedores de la tradición, cuya función es la de conservarla y transmitirla, y los que reciben solamente de ella, en mayor o menor grado, una comunicación y, podríamos decir, una participación.
Los primeros, depositarios y dispensadores de la doctrina, están junto a la fuente misma, que es propiamente el centro; de allí, la doctrina se comunica y reparte jerárquicamente a los diversos grados iniciáticos, según las corrientes representadas por los ríos del *Pardés*, o, si se quiere retomar la figuración que hemos estudiado hace un momento, por los canales

[199] El laberinto cretense es el palacio de *Minos*, nombre idéntico al de *Manu*, y designación, por lo tanto, del legislador primordial. Por otra parte, puede comprenderse, por lo que aquí decimos, la razón de que el recorrido del laberinto trazado en el embaldosado de ciertas iglesias, en el Medioevo, fuera considerado como un sustituto de la peregrinación a Tierra Santa para quienes no podían realizarla; ha de recordarse que la peregrinación es una de las figuras de la iniciación, de suerte que la "peregrinación a Tierra Santa" es, en sentido esotérico, lo mismo que la "búsqueda de la Palabra perdida" o la "búsqueda del Santo Graal".

[200] Analógicamente, desde el punto de vista cosmogónico el "Centro del Mundo" es el punto original de donde se profiere el Verbo creador, que es también el Verbo mismo.

[201] Importa recordar, a este propósito, que en todas las tradiciones los lugares simbolizan esencialmente estados. Por otra parte, haremos notar que hay un parentesco evidente entre el simbolismo del vaso o la copa y el de la fuente, de que hemos tratado más arriba: se ha visto también que, entre los egipcios. el vaso era el jeroglífico del corazón, centro vital del ser. Recordemos, por último, lo que ya hemos señalado en otras ocasiones con referencia al vino como sustituto del soma védico y como símbolo de la doctrina oculta; en todo ello, con una u otra forma, se trata siempre del elixir de inmortalidad" y de la restauración del "estado primordial".

[202] Saint-Yves d'Alveidre emplea, para designar a los "guardianes" del Centro supremo, la expresión "Templarios del *Agarttha*"; las consideraciones que aquí formulamos harán ver la exactitud de este término, cuya significación él mismo quizá no había captado plenamente.

que, yendo del interior al exterior, vinculan entre sí los recintos sucesivos correspondientes a esos diversos grados.

Así, pues, no todos los que participan de la tradición han llegado al mismo grado ni realizan las mismas funciones; inclusive sería preciso establecer una distinción entre ambas cosas, las cuales, aunque generalmente en cierta manera se corresponden, no son empero estrictamente solidarias, pues puede ocurrir que un hombre esté intelectualmente cualificado para recibir los grados más altos pero no sea apto por eso para cumplir todas las funciones en la organización iniciática. Aquí, solo debemos considerar las funciones; y, desde este punto de vista, diremos que los “guardianes” están en el límite del centro espiritual, tomado en su sentido más lato, o en el último recinto, aquel por el cual el centro está a la vez separado del “mundo exterior” y en relación con él. Por consiguiente, estos “guardianes” tienen una doble función: por una parte, son propiamente los defensores de la “Tierra Santa” en el sentido de que vedan el acceso a quienes no poseen las cualificaciones requeridas para penetrar, y constituyen lo que hemos llamado su “cobertura externa”, es decir, la ocultan a las miradas profanas; por otra parte, aseguran también así ciertas relaciones regulares con el exterior, según lo explicaremos en seguida.

Es evidente que el papel de defensor es, para hablar el lenguaje de la tradición hindú, una función de *kshátriya;* y, precisamente, toda iniciación “caballeresca” está esencialmente adaptada a la naturaleza propia de los hombres que pertenecen a la casta guerrera, o sea la de los *kshátriya.* De ahí provienen los caracteres especiales de esta iniciación, el simbolismo particular de que hace uso, y especialmente la intervención de un elemento afectivo, designado muy explícitamente por el término “Amor”; nos hemos explicado suficientemente sobre este asunto para que sea innecesario detenernos más en él[203]. Pero, en el caso de los Templarios, hay algo más que tomar en cuenta: aunque su iniciación haya sido esencialmente “caballeresca”, como convenía a su naturaleza y función, tenían un doble carácter, a la vez militar y religioso; y así debía ser si pertenecían, como tenemos buenas razones para creerlo, a los “guardianes” del Centro supremo, donde la autoridad espiritual y el poder temporal se reúnen en su principio común, y que comunica la marca de esta reunión a todo cuanto le está directamente vinculado. En el mundo occidental, donde lo espiritual toma la forma específicamente religiosa, los verdaderos “Guardianes de la Tierra Santa”, en tanto que tuvieron una existencia en cierto modo “oficial”, debían ser caballeros, pero caballeros que fuesen monjes a la vez; y, en efecto, eso precisamente fueron los Templarios.

Esto nos lleva directamente a hablar del segundo papel de los “Guardianes” del Centro supremo, papel que consiste, decíamos, en asegurar ciertas relaciones exteriores y sobre todo, agregaremos, en mantener el vínculo entre la tradición primordial y las tradiciones secundarias derivadas. Para que pueda ser así, es menester que haya en cada forma tradicional una o varias organizaciones constituidas en esa misma forma, según todas las apariencias, pero compuestas por hombres conscientes de lo que está más allá de todas las formas, vale decir, de la doctrina única que es la fuente y esencia de todas las otras, y que no es sino la tradición primordial.

[203] Ver “Le Langage secret de Dante et des ‘Fidéles d’Amour’”, en *V. I.,* febrero de 1929.

En el mundo de tradición judeocristiana, tal organización debía, naturalmente, tomar por símbolo el Templo de Salomón; éste, por lo demás, habiendo dejado de existir materialmente desde hacía mucho, no podría tener entonces sino una significación puramente ideal, como imagen del Centro supremo, tal cual lo es todo centro espiritual subordinado; y la etimología misma del nombre Jerusalén indica con harta claridad que ella no es sino una imagen visible de la misteriosa *Salêm* de Melquisedec. Si tal fue el carácter de los Templarios, para desempeñar el papel que les estaba asignado, y que concernía a una determinada tradición, la de Occidente, debían permanecer vinculados exteriormente con la forma de esta tradición; pero, a la vez, la conciencia interior de la verdadera unidad doctrinal debía hacerlos capaces de comunicar con los representantes de las otras tradiciones[204]: esto explica sus relaciones con ciertas organizaciones orientales, y sobre todo, como es natural, con aquellas que en otras partes desempeñaban un papel similar al de ellos.

Por otra parte, puede comprenderse, en tales condiciones, que la destrucción de la Orden del Temple haya traído aparejada para Occidente la ruptura de las relaciones regulares con el "Centro del Mundo"; y, en efecto, al siglo XIV debe hacerse remontar la desviación que debía resultar inevitablemente de tal ruptura, y que ha ido acentuándose gradualmente hasta nuestra época.

Esto no significa, empero, que todo vínculo haya sido cortado de una vez por todas; durante bastante tiempo pudieron haberse mantenido relaciones en cierta medida, pero solo de una manera oculta, por intermedio de organizaciones como la *Fede Santa* o los "Fieles de Amor", como la "*Massenie* del Santo Graal", y sin duda muchas otras, todas herederas del espíritu de la Orden del Temple, y en su mayoría vinculadas con ella por una filiación más o menos directa. Aquellos que conservaron vivo este espíritu y que inspiraron tales organizaciones sin constituirse nunca ellos mismos en ninguna agrupación definida, fueron aquellos a quienes se llamó, con un nombre esencialmente simbólico, los Rosacruces; pero llegó un día en que los Rosacruces mismos debieron abandonar Occidente, donde las condiciones se habían hecho tales que su acción no podía ejercerse ya, y, se dice, se retiraron entonces a Asia, reabsorbidos en cierto modo hacia el Centro supremo, del cual eran como una emanación. Para el mundo occidental, ya no hay "Tierra Santa" que guardar, puesto que el camino que a ella conduce se ha perdido ya enteramente; ¿cuánto tiempo todavía durará esta situación, y cabe siquiera esperar que la comunicación pueda ser restablecida tarde o temprano? Es ésta una pregunta a la cual no nos corresponde dar respuesta; aparte de que no queremos arriesgar ninguna predicción, la solución no depende sino de Occidente mismo, pues solo retornando a condiciones normales y recobrando el espíritu de su tradición, si le queda aún la posibilidad, podrá ver abrirse de nuevo la vía que conduce al "Centro del Mundo".

[204] Esto se refiere a lo que se ha llamado simbólicamente el "don de lenguas"; sobre este tema, remitiremos a nuestro artículo contenido en el número especial de *V. I.,* dedicado a los Rosacruces [retomado en *Aperçus sur l'Initiation,* cap. XXXVII].

XII

LA TIERRA DEL SOL[205]

Entre las localidades, a menudo difíciles de identificar, que desempeñan un papel en la leyenda del Santo Graal, algunos dan muy particular importancia a Glastonbury, que sería el lugar donde se estableció José de Arimatea después de su llegada a Gran Bretaña, y donde se han querido ver muchas otras cosas más, según diremos más adelante. Sin duda, hay en ello asimilaciones más o menos cuestionables, algunas de las cuales parecen implicar verdaderas confusiones; pero pudiera ser que para esas confusiones. mismas hubiese algunas razones no desprovistas de interés desde el punto de vista de la "geografía sagrada" y de las localizaciones sucesivas de ciertos centros tradicionales. Es lo que tenderían a indicar los singulares descubrimientos expuestos en una obra anónima recientemente publicada[206], algunos de cuyos puntos impondrían quizá ciertas reservas —por ejemplo en lo que concierne a la interpretación de nombres de lugares cuyo origen es, con más verosimilitud, bastante reciente—, pero cuya parte esencial, con los mapas que la apoyan, difícilmente podría ser considerada como puramente fantasiosa. Glastonbury y la vecina región de Somerset habrían constituido, en época muy remota, que puede llamarse "prehistórica", un inmenso "templo estelar" determinado por el trazado en el suelo de efigies gigantescas que representaban las constelaciones y estaban dispuestas en una figura circular, especie de imagen de la bóveda celeste proyectada en la superficie terrestre. Se trataría de un conjunto de trabajos que, en suma, recordarían a los de los antiguos *mound-*

[205] [Publicado en *É. T.,* enero de 1936].

[206] *A Guide to Glastonbury*'*s Temple of the Stars, its giant effigies described from air views, maps, and from* "*The High History of the Holy Graal*" John M. Watkins, Londres.

builders de América del Norte; la disposición natural de los ríos y las colinas, por otra parte, podría haber sugerido ese trazado, lo cual indicaría que el sitio no se eligió arbitrariamente, sino en virtud de cierta "predeterminación"; ello no quita que, para completar y perfeccionar ese diseño, haya sido necesario lo que llama el autor "un arte fundado en los principios de la geometría"[207]. Si esas figuras han podido conservarse de modo de ser aún hoy reconocibles, se supone que ha de haber sido porque los monjes de Glastonbury, hasta la época de la Reforma, las conservaron cuidadosamente, lo que implica que debían haber mantenido el conocimiento de la tradición heredada de sus lejanos predecesores, los druidas, y sin duda otras aún anteriores a éstos, pues, si las deducciones sacadas de la posición de las constelaciones representadas son exactas, el origen de tales figuras se remontaría a cerca de tres mil años antes de la era cristiana[208].

En su conjunto, la figura circular de que se trata es un inmenso Zodíaco, en el cual el autor quiere ver el prototipo de la "Tabla redonda"; y, en efecto, ésta, en torno de la cual se sientan doce personajes principales, está real y verdaderamente vinculada con una representación del ciclo zodiacal; pero esto no significa en modo alguno que esos personajes no sean sino las constelaciones, interpretación demasiado "naturalista", pues lo cierto es que las constelaciones mismas no son más que símbolos, y conviene también recordar que esa constitución "zodiacal" se encuentra de modo muy general en los centros espirituales correspondientes a formas tradicionales diversas[209]. Así, nos parece harto dudoso que todas las historias concernientes a los "Caballeros de la Tabla redonda" y la "búsqueda del Graal" puedan no ser nada más que una descripción "dramatizada", si así puede decirse, de las efigies estelares de Glastonbury y de la topografía de la comarca; pero el que presenten una correspondencia con éstas es algo tanto menos inverosímil cuanto que, en el fondo, está en entera conformidad con las leyes generales del simbolismo; y ni aun habría razón de asombrarse si tal correspondencia fuera lo bastante precisa para verificarse hasta en los detalles secundarios de la leyenda, asunto que, por lo demás, no nos proponemos examinar aquí.

Dicho esto, importa destacar que el Zodiaco de Glastonbury presenta ciertas peculiaridades que, desde nuestro punto de vista, podrían considerarse como marcas de su "autenticidad"; en primer lugar, parece por cierto que está ausente el símbolo de Libra o la Balanza. Ahora bien; como lo hemos explicado en otro lugar[210], la Balanza celeste no fue siempre zodiacal, sino primeramente polar, pues ese nombre se aplicó primitivamente sea a la Osa Mayor, sea al conjunto de las Osas Mayor y Menor, constelaciones a cuyo simbolismo, por notable coincidencia, está directamente referido el nombre de *Arturo*. Cabría admitir que dicha figura, en cuyo centro, por lo demás, el Polo está señalado por una

[207] Esta expresión está visiblemente destinada, a dar a entender que la tradición a que pertenecía ese arte se ha continuado en lo que llegó a ser luego la tradición masónica.

[208] Parecería también, según diversos indicios, que los Templarios han tenido parte en esta conservación, lo que sería conforme a su supuesta conexión con los "Caballeros de la Tabla redonda" y al papel de "guardianes del Graal" que se les atribuye. Por otra parte, es de notar que los establecimientos del Temple parecen haber estado situados frecuentemente en la cercanía de lugares donde se encuentran monumentos megalíticos u otros vestigios prehistóricos, y acaso haya de verse en esto algo más que una simple coincidencia.

[209] Ver *Le Roi du Monde,* cap. V.

[210] *Ibid.,* cap. X.

cabeza de serpiente manifiestamente referida al "Dragón celeste"[211], deba ser retrotraída a un período anterior a la transferencia de la Balanza al Zodíaco; y, por otra parte, cosa que importa considerar especialmente, el símbolo de la Balanza polar está en relación con el nombre de *Tula* originariamente dado al centro hiperbóreo de la tradición primordial, centro del cual el "templo estelar" de que se trata fue sin duda una de las imágenes constituidas, en el curso de los tiempos, como sedes de poderes espirituales emanados o derivados más o menos directamente de esa misma tradición[212].

En otra oportunidad[213], en conexión con la designación de la lengua "adámica" como "lengua siríaca", hemos mencionado a la Siria primitiva, cuyo nombre significa propiamente la "tierra solar", y de la cual Homero habla como de una isla situada "allende Ogigia", lo que no permite identificarla sino con la *Thulê* o *Tula* hiperbórea; y "allí están las revoluciones del Sol", expresión enigmática que, naturalmente, puede referirse al carácter "circumpolar" de esas revoluciones, pero que, a la vez, puede también aludir a un trazado del ciclo zodiacal sobre esta tierra misma, lo cual explicaría que tal trazado haya sido reproducido en una región destinada a ser una imagen de ese centro. Alcanzamos aquí la explicación de esas confusiones que señalábamos al comienzo, pues éstas han podido originarse, de manera en cierto modo normal, de la asimilación de la imagen al centro originario; y, especialmente, es muy difícil ver otra cosa que una confusión de este género en la identificación de Glastonbury con la isla de Ávalon[214]. En efecto, semejante identificación es incompatible con el hecho de que esa isla se considera siempre como un lugar inaccesible; y, por otra parte, contradice igualmente la opinión, mucho más plausible, que ve en la misma región del Somerset el "reino de Logres", del cual se dice, en efecto, que estaba situado en Gran Bretaña; y pudiera ser que ese "reino de Logres", al cual se habría considerado territorio sagrado, derivase su nombre del *Lug* céltico, que evoca a la vez la idea de "Verbo" y la de "Luz". En cuanto al nombre de *Ávalon,* es visiblemente idéntico al de *Ablun o Belen,* es decir, al del Apolo céltico e hiperbóreo[215], de suerte que la isla de Ávalon no es sino otra designación de la "tierra solar", que, por lo demás, fue

[211] Cf. el *Séfer Yetsiráh:* "El Dragón está en medio del cielo como un rey en su trono". La "sabiduría de la serpiente" a que el autor alude a este respecto, podría en cierto sentido identificarse aquí con la de los siete *Rshi* polares. Es también curioso que el dragón, entre los celtas, sea el símbolo del jefe, y que Arturo sea hijo de *Úther Péndragon.* [*Rshi;* cada uno de los antiguos sabios a quienes la tradición hindú atribuye la composición de los himnos védicos, por revelación directa. (*N. del T.*)]

[212] Esto permite también comprender ciertas relaciones destacadas por el autor entre dicho simbolismo del Polo y el del "Paraíso terrestre", sobre todo en cuanto a la presencia del árbol y la serpiente; en todo ello, en efecto, se trata siempre de la figuración del centro primordial, y los "tres vértices del triángulo" están también en relación con este simbolismo.

[213] Ver nuestro estudio sobre *La ciencia de las letras* [cap. VI de esta compilación].

[214] Se la ha querido identificar también con la "isla de vidrio" de que se habla en ciertas partes de la leyenda del Graal; es probable que también aquí se trate de una confusión con algún otro centro más oculto, o, si se quiere, más alejado en el espacio y en el tiempo, aunque esa designación no se aplica sin duda al centro primordial mismo.

[215] Sabido es que el Mont-Saint-Michel se llamaba antiguamente Tombelaine, es decir el *Tumulus* o monte de *Belen* (y no la "tumba de Helena", según una interpretación por entero reciente y fantasiosa); da sustitución del nombre de *Belen* por el de un arcángel solar no altera en absoluto el sentido, como es evidente; y, cosa curiosa, también se encuentra "Saint Michael's Hill" en la región correspondiente al antiguo "reino de Logres".

transportada simbólicamente del norte al oeste en determinada época, en correspondencia con uno de los principales cambios sobrevenidos en las formas tradicionales en el curso de nuestro *Manvántara*[216].

Estas consideraciones nos llevan a otras verificaciones quizá más extrañas todavía: una idea aparentemente inexplicable a primera vista es la de referir a los fenicios el origen del Zodíaco de Glastonbury; verdad es que se acostumbra a atribuir a ese pueblo muchas cosas más o menos hipotéticas, pero la afirmación misma de su existencia en una época tan remota nos parece aún más cuestionable. Solo que debe notarse que los fenicios habitaban la Siria "histórica"; ¿habría sido el nombre del pueblo objeto de la misma transferencia que el del país mismo? Lo que daría lugar a suponerlo por lo menos es su conexión con el simbolismo del Fénix; en efecto, según Josefo, la capital de la Siria primitiva era Heliópolis, la "Ciudad del Sol", nombre que fue dado más tarde a la ciudad egipcia de On; y a la primera Heliópolis, y no a la de Egipto, debería adjudicarse en realidad el simbolismo cíclico del Fénix y sus renacimientos. Ahora bien, según Diodoro Sículo uno de los hijos de *Helios, o* del Sol, llamado *Actis*, fundó la ciudad de Heliópolis; y ocurre que el término *Actis* existe como nombre de lugar en las cercanías de Glastonbury, y en condiciones que lo ponen precisamente en relación con el Fénix, en el cual se habría transformado, según otras referencias, ese "príncipe de Heliápolis" mismo. Naturalmente, el autor, engañado por las aplicaciones múltiples y sucesivas de los mismos nombres, cree que se trata aquí de la Heliópolis egipcia, como también cree poder hablar literalmente de los fenicios "históricos", lo cual es en suma tanto más excusable cuanto que los antiguos, en la época "clásica", incurrían ya harto a menudo en semejantes confusiones; el conocimiento del verdadero origen hiperbóreo de las tradiciones, que dicho autor no parece sospechar, es lo único que puede permitir el restablecimiento del sentido real de todas esas designaciones.

En el Zodíaco de Glastonbury, el signo de Acuario está representado, de modo bastante imprevisto, por un ave en la cual el autor cree, con razón, reconocer al Fénix, portadora de un objeto que no es sino la "copa de inmortalidad", es decir, el Graal mismo; y la vinculación que a este respecto se ha establecido con el *Gáruda* hindú es ciertamente exacta[217]. Por otra parte, según la tradición árabe, el *Ruj* o Fénix no se posa jamás en tierra en otro lugar que la montaña de *Qâf*, o sea la "montaña polar"; y de esta misma "montaña polar", designada con otros nombres, proviene en las tradiciones hindú y persa el *soma*, que se identifica con el *ámrta*, o "ambrosía", bebida o alimento de inmortalidad[218].

---

[216] Esta transferencia, como así también la de *Sapta-Rksha* de la Osa Mayor a las Pléyades, corresponde particularmente a un cambio del punto inicial del año, primero solsticial y luego equinoccial. La significación de "manzana" dada al nombre de *Ávalon,* sin duda secundariamente, en las lenguas célticas, no está en modo alguno en oposición con lo que acabamos de decir, pues se trata entonces de las manzanas de oro del "Jardín de las Hespérides", es decir, de los frutos solares del "Árbol del Mundo". [Sobre el *Sapta-Rksha,* ver cap. XXIV. (*N. del T.*)].

[217] Ver nuestro estudio sobre *El lenguaje de los pájaros* [cap. VII de esta compilación). El signo de Acuario está representado habitualmente por Ganimedes, del cual es notoria la relación con la "ambrosía" por una parte y por la otra con el águila de Zeus, idéntica a *Gáruda*.

[218] Ver *Le Roi du Monde,* cap. V y VI.

También está la figura de otra ave, más difícil de interpretar exactamente, la cual ocupa quizá el lugar del signo de Libra, pero cuya posición se encuentra, en todo caso, mucho más próxima del Polo que del Zodiaco, pues una de sus alas corresponde inclusive a las estrellas de la Osa Mayor, lo cual, según lo que decíamos anteriormente, no podría en suma sino confirmar esa suposición. En cuanto a la naturaleza de esta ave, se encaran dos hipótesis: la de una paloma, que en efecto podría tener cierta relación con el simbolismo del Graal, y la de una oca o, diríamos más bien, de un cisne que empolla el "Huevo del Mundo", es decir, un equivalente del *Hamsa* hindú; a decir verdad, esta segunda hipótesis nos parece muy preferible, pues el símbolo del cisne está estrechamente vinculado con el Apolo hiperbóreo, y ello hasta de modo más especial según el aspecto que aquí hemos considerado, ya que los griegos hacían de *Cicno* el hijo de Apolo y de *Hiria*, es decir, del Sol y de la " tierra solar", pues *Hiria* no es sino otra forma de *Siria*, de modo que siempre se trata de la "isla sagrada", y sería harto sorprendente que en su representación no se encontrase el cisne[219].

Muchos otros puntos merecerían seguramente retener nuestra atención, como por ejemplo la vinculación del nombre de "Somerset" con el del "país de los cimerios" y con diferentes nombres de pueblos, cuya similitud, muy probablemente, indica menos un parentesco de raza que una comunidad de tradición; pero esto nos llevaría demasiado lejos, y hemos dicho lo suficiente para mostrar la extensión de un campo de investigaciones casi enteramente inexplorado aún, y para dejar entrever las consecuencias que podrían sacarse en lo concerniente a los vínculos de tradiciones diversas entre sí y a su filiación común a partir de la tradición primordial.

---

[219] La relación así establecida entre las dos figuras: el *Hamsa* y el *Gáruda,* es también muy normal, pues ocurre incluso que ambas se reúnan en la de una sola ave, en la cual parece que haya de verse el origen primero del águila bicéfala heráldica, aunque ésta aparezca más bien como un doble *Gáruda,* pues el ave *Hamsa-Gáruda* tiene, naturalmente, una cabeza de cisne y otra de águila.

XIII

EL ZODIACO Y LOS PUNTOS CARDINALES[220]

En un libro sobre las castas, A. M. Hocart señala que "en la organización de la ciudad, los cuatro grupos están situados en los diferentes puntos cardinales dentro del recinto cuadrangular o circular"; esta repartición, por lo demás, no es peculiar de la India, sino que se encuentran de ella numerosos ejemplos entre los más diversos pueblos; y, lo más a menudo, cada punto cardinal se pone en correspondencia con uno de los elementos y una de las estaciones, así como con un color emblemático de la casta situada en él[221]. En la India, los brahmanes ocupaban el norte, los *kshátriya* el este, *los vaiçya* el sur, y los *çúdra* el oeste; había, así, una división en "cuarteles" en el sentido propio de esta palabra[*], la cual, en su origen, designa evidentemente el cuarto de una ciudad, aunque en el uso moderno esta significación precisa parece haber sido olvidada más o menos completamente. Va de suyo que esta repartición está en relación estrecha con la cuestión de la orientación en general, que, para el conjunto de una ciudad como para cada edificio en particular, desempeñaba, según es sabido, un papel importante en todas las antiguas civilizaciones tradicionales.

Empero, A. M. Hocart se ve en dificultades para explicar la situación propia de cada casta[222]; y esta perplejidad, en el fondo, proviene únicamente del error que comete al

[220] [Publicado en *É. T.,* octubre-noviembre de 1945].

[221] *Les Castes,* pág. 46 y 49.

[*] El texto francés se basa en la palabra *quartier.* 'barrio'. En la traducción se la ha sustituido por "cuartel", que tiene el mismo origen y designa originariamente la división en distritos administrativos de una ciudad (la acepción de "acantonamiento de tropas" es más tardía y secundaria; y, en cuanto a la palabra "barrio", designaba originariamente más bien los suburbios o arrabales). (*N. del T.*)

[222] *Les Castes*, p. 55.

considerar la casta real, es decir, la de los *kshátriya,* como la primera; partiendo, entonces, del este, no puede encontrar ningún orden regular de sucesión, y especialmente la situación de los brahmanes en el norte se hace por completo ininteligible. Al contrario, no hay dificultad ninguna si se observa el orden normal, es decir, si se comienza por la casta que es en realidad primera, la de los brahmanes; es menester, entonces, partir del norte y, girando en el sentido de la *pradákshínâ*[*] se encuentran las cuatro castas en un orden sucesivo perfectamente regular; no resta, pues sino comprender de modo más completo las razones simbólicas de esa repartición según los puntos cardinales.

Tales razones se fundan esencialmente en el hecho de que el plano tradicional de la ciudad es una imagen del Zodiaco; y se encuentra inmediatamente así la correspondencia de los puntos cardinales con las estaciones; en efecto, como lo hemos explicado en otra oportunidad, el solsticio de invierno, corresponde al norte, el equinoccio de primavera al este, el solsticio de verano al sur, y el equinoccio de otoño al oeste. En la división en "cuarteles" o "barrios", cada uno de éstos deberá, naturalmente, corresponder al conjunto formado por tres de los doce signos zodiacales: uno de los signos solsticiales o equinocciales, que pueden llamarse signos "cardinales", y los dos signos adyacentes a él. Habrá, pues, tres signos comprendidos en cada "cuadrante" si la forma del recinto es circular, o en cada lado si es cuadrangular; esta segunda forma es, por otra parte, más apropiada para una ciudad, porque expresa una idea de estabilidad que conviene a un establecimiento fijo y permanente, y también porque aquello de que se trata no es el Zodiaco celeste mismo, sino solo una imagen y como una suerte de proyección terrestre de él. A este respecto, recordaremos incidentalmente que, sin duda por razones análogas, los antiguos astrólogos trazaban sus horóscopos en forma cuadrada, en la cual cada lado estaba ocupado también por tres signos zodiacales; volveremos a encontrar esta disposición, además, en las consideraciones que siguen[223].

Según lo que acabamos de decir, se ve que la repartición de las castas en la ciudad sigue exactamente la marcha del ciclo anual, que normalmente comienza en el solsticio de invierno; cierto es que algunas tradiciones hacen principiar el año en otro punto solsticial o equinoccial, pero se trata entonces de formas tradicionales en relación más particular con ciertos períodos cíclicos secundarios; la cuestión no se plantea para la tradición hindú, que representa la continuación más directa de la tradición primordial y que además insiste muy especialmente en la división del ciclo anual en sus dos mitades, ascendente y descendente, las cuales se abren, respectivamente, en las dos "puertas" solsticiales de invierno y verano, punto de vista que puede llamarse propiamente fundamental a este respecto. Por otra parte, el norte, considerado como el punto más elevado (*úttara*) y correspondiente también al punto de partida de la tradición, conviene naturalmente a los brahmanes; los *kshátriya* se sitúan en el punto inmediato siguiente de la correspondencia cíclica, es decir, en el este, lado del sol levante; de la comparación de ambas posiciones, podría inferirse legítimamente que, mientras que el carácter del sacerdocio es "polar" el de la realeza es "solar", lo cual se vería confirmado también por muchas otras consideraciones simbólicas; y quizá, incluso, ese carácter "solar" no deje de estar en relación con el hecho de que los *Avatára*[*] de los tiempos "históricos" procedan de la casta de los *kshátriya*. Los *vaiçya*, ubicados en el tercer

---

[*] *Pradákshinâ:* en la tradición hindú, circunvolución ritual de izquierda a derecha. (*N. del T.*)

[223] [Cf. figura 9, inserta en el cap. X].

lugar, se sitúan en el sur, y con ellos termina la sucesión de las castas de los “nacidos dos veces”; no queda para los *çûdra* sino el oeste, que en todas partes se considera como el lado de la oscuridad.

Todo esto es, pues, perfectamente lógico, a condición de no engañarse sobre el punto de partida que conviene tomar; y, para justificar más completamente el carácter “zodiacal” del plano tradicional de las ciudades, citaremos ahora algunos hechos aptos para demostrar que, si la división de éstas respondía principalmente a la división cuaternaria del ciclo, hay casos en que está netamente indicada una subdivisión duodenaria. Tenemos un ejemplo en la fundación de ciudades según el rito recibido por los romanos de los etruscos: la orientación estaba señalada por dos vías ortogonales: el *cardo*, dirigido de sur a norte, y el *decumanus*, de oeste a este; en las extremidades de ambas vías estaban las puertas de la ciudad, que se encontraban así ubicadas exactamente en los cuatro puntos cardinales. La ciudad quedaba dividida de este modo en cuatro cuarteles o barrios, que empero, en este caso, no correspondían precisamente a los puntos cardinales, como en la India, sino más bien a los puntos intermedios; va de suyo que debe tenerse en cuenta la diferencia de las formas tradicionales, que exige adaptaciones diversas; pero el principio de la división no deja por ello de ser el mismo. Además, y éste es el punto que interesa destacar ahora, a esa división en cuarteles se superponía una división en “tribus”, es decir, según la etimología de esta palabra, una división ternaria; cada una de las tres “tribus” comprendía cuatro “curias”, repartidas en los cuatro cuarteles, de modo que, en definitiva, se tenía una división duodenaria.

Otro ejemplo es el de los hebreos, citado por el propio Hocart, aunque la importancia del duodenario parece escapársele: “Los hebreos —dice—[224] conocían la división social en cuatro sectores; sus doce tribus territoriales estaban repartidas en cuatro grupos de tres tribus, una de ellas principal: Judá acampaba al este, Rubén al sur, Efraím al oeste y Dan al norte. Los Levitas formaban un círculo interior en torno del Tabernáculo, y estaban también divididos en cuatro grupos situados en los cuatro puntos cardinales, con la rama principal al este”[225]. A decir verdad, aquí no se trata de la organización de una ciudad sino originariamente de un campamento y más tarde de la repartición territorial de todo un país; pero, evidentemente, ello es indiferente para el punto de vista en que aquí nos situamos. La dificultad para establecer una comparación exacta con lo que existe en otra parte proviene de que no parecen haberse asignado nunca funciones sociales definidas a cada tribu, lo que no permite asimilarlas a castas propiamente dichas; empero, al menos en un punto, puede notarse una similitud muy neta con la disposición adoptada en la India, pues la tribu real, la de Judá, se encontraba igualmente situada al este. Por otra parte, hay también una diferencia notable: la tribu sacerdotal, la de Leví, que no se contaba en el número de las doce, no tenía lugar en los lados del cuadrilátero y, consecuentemente, no debía serle asignado luego ningún territorio propio; su situación en el interior del campamento puede explicarse por el hecho de que estaba expresamente destinada al servicio de un santuario único, el Tabernáculo primitivamente, cuya posición normal era el

---

· *Avatâra:* en *la* tradición hindú, descenso de un dios, que asume forma humana, para restaurar el orden cíclico*;* ver cap. XXII y cap. LVI, n. 3. (*N. del T*).

[224] *Les Castes*, pág. 127.

[225] *Números*, II y III.

centro. Como quiera que fuere, lo que aquí importa es la comprobación de que las doce tribus estaban repartidas de a tres en los cuatro lados de un cuadrilátero, lados situados respectivamente hacia los cuatro puntos cardinales; y es bastante sabido que había, en efecto, una correspondencia simbólica entre las doce tribus de Israel y los doce signos del Zodíaco, lo que no deja dudas sobre el carácter y el significado de tal repartición; agregaremos solo que la tribu principal, en cada lado, corresponde manifiestamente a uno de los cuatro signos "cardinales" y las otras dos a los dos signos adyacentes.

Si ahora nos remitimos a la descripción apocalíptica de la "Jerusalén celeste", es fácil ver que su plano reproduce exactamente el del campamento de los hebreos, del que acabamos de hablar; y, a la vez, ese plano es también idéntico a la figura horoscópica cuadrada que mencionábamos antes. La ciudad, que en efecto está construida en cuadrado, tiene doce puertas, sobre las cuales están escritos los nombres de las doce tribus de Israel; y esas puertas se reparten de la misma manera en los cuatro lados: "tres puertas a oriente, tres a septentrión, tres a mediodía y tres a occidente". Es evidente que las doce puertas corresponden igualmente a los doce signos del Zodiaco, y las cuatro puertas principales, o sea las situadas en el medio de los lados, a los signos solsticiales y equinocciales; y los doce aspectos del Sol referidos a cada uno de los signos, es decir, los doce *Aditya* de la tradición hindú, aparecen en la forma de los doce frutos del "Árbol de Vida", que, situado en el centro de la ciudad, "da su fruto cada mes", o sea precisamente según las posiciones sucesivas del Sol en el Zodiaco en el curso del ciclo anual. Por último, esta ciudad, que "desciende del cielo a la tierra", representa a las claras, en una de sus significaciones por lo menos, la proyección del "arquetipo" celeste en la constitución de la ciudad terrestre; y creemos que cuanto acabamos de exponer muestra suficientemente que dicho "arquetipo" está simbolizado esencialmente por el Zodíaco.

XIV

LA TETRAKTYS Y *EL "CUADRADO DE CUATRO"*[226]

En diversas oportunidades, nos vimos llevados en el curso de nuestros estudios[227] a aludir a la *Tetraktys* pitagórica, y hemos indicado entonces la fórmula numérica: 1+2+3+4=10, por la cual se muestra la relación que une directamente el denario al cuaternario. Por lo demás, sabida es la particularísima importancia que le atribuían los pitagóricos, y que se manifestaba notablemente en el hecho de prestar juramento "por la sagrada *Tetraktys*"; quizá no ha sido tan observado el que los pitagóricos tenían también otra fórmula de juramento: "por el cuadrado de cuatro"; y hay entre ambos una relación evidente, ya que el número cuatro es, podría decirse, su base común. Podría deducirse de aquí, entre otras consecuencias, que la doctrina pitagórica debía presentarse con un carácter más "cosmológico" que puramente metafísico, lo que, por otra parte, no es ningún caso excepcional cuando se trata de las tradiciones occidentales, pues ya hemos tenido ocasión de formular una observación análoga en lo referente al hermetismo. La razón de esta inferencia, que puede parecer extraña a primera vista a quien no está habituado al uso del simbolismo numérico, es que el cuaternario se ha considerado siempre y en todas partes como el número propio de la manifestación universal; señala, pues, a este respecto, el punto de partida mismo de la "cosmología", mientras que los números antecedentes, o sea la unidad, el binario y el ternario, se refieren estrictamente a la "ontología"; así, la importancia particular otorgada al cuaternario se corresponde perfectamente con la otorgada al punto de vista "cosmológico", mismo.

[226] [Publicado en *É. T.*, abril de 1927].

[227] [Cf. *Le Symbolisme de la Croix,* cap. VI. nota final, y *Les Principes du Calcul infintésimal*].

Al comienzo de las *Rasà'i-l-Ijwàn es-safà*[*], los cuatro términos del cuaternario fundamental se enumeran así: 1º) el Principio designado como *el-Bâri*, "el Creador" (lo cual indica que no se trata del Principio supremo, sino solo del Ser, en tanto que principio primero de la manifestación, que, por lo demás, es, en efecto, la Unidad metafísica); 2º) el Espíritu universal; 3º) el Alma universal; 4º) la *Hylé* ['materia'] primordial. No desarrollaremos por ahora los diversos puntos de vista según los cuales podrían considerarse esos términos; especialmente, podría hacérselos corresponder respectivamente a los cuatro "mundos" de la Cábala hebrea, que tienen también su exacto equivalente en el esoterismo islámico. Lo que interesa por el momento es que el cuaternario así constituido se ve como presupuesto por la manifestación, en el sentido de que la presencia de todos sus términos es necesaria para el desarrollo completo de las posibilidades que ella comporta; y por eso —se agrega— en el orden de las cosas manifestadas se encuentra siempre particularmente la señal (podría decirse, en cierto modo, la "signatura") del cuaternario: de ahí, por ejemplo, los cuatro elementos (descontando aquí el Éter, pues no se trata sino de los elementos "diferenciados"), los cuatro puntos cardinales (o las cuatro regiones del espacio que les corresponden, con los cuatro "pilares" del mundo), las cuatro fases en que todo ciclo se divide naturalmente (las edades de la vida humana, las estaciones en el ciclo anual, las fases lunares en el ciclo mensual, etc.), y así sucesivamente; se podría establecer de esta suerte una multitud indefinida de aplicaciones del cuaternario, todas vinculadas entre sí por correspondencias analógicas rigurosas, pues no son, en el fondo, sino otros tantos aspectos más o menos especiales de un mismo "esquema" general de la manifestación.

Este "esquema", en su forma geométrica, es uno de los símbolos más difundidos, uno de aquellos que son verdaderamente comunes a todas las tradiciones: el círculo dividido en cuatro partes iguales por una cruz formada de dos diámetros perpendiculares; y cabe observar inmediatamente que esta figura expresa justamente la relación entre el cuaternario y el denario, tal como la expresa, en forma numérica, la fórmula a que nos referíamos al comienzo. En efecto, el cuaternario está representado geométricamente por el cuadrado, si se lo encara en su aspecto "estático"; pero, en su aspecto "dinámico", como es el caso aquí, lo está por la cruz; ésta, cuando gira en torno de su centro, engendra la circunferencia, que, con el centro, representa el denario, el cual, según antes hemos dicho, es el ciclo numérico completo. A esto se llama la "circulatura del cuadrante", representación geométrica de lo que expresa aritméticamente la fórmula 1+2+3+4=10; inversamente, el problema hermético de la "cuadratura del círculo" (expresión por lo general mal comprendida) no es sino lo representado por la división cuaternaria del círculo, supuesto como dado previamente, por dos diámetros perpendiculares, y se expresará numéricamente con la misma fórmula, pero escrita en sentido inverso: 10=1+2+3+4, para mostrar que todo el desarrollo de la manifestación queda así reducido al cuaternario fundamental.

Sentado esto, volvamos a la relación entre la *Tetraktys* el cuadrado de cuatro: los números 10 y 16 ocupan la misma fila, la cuarta, respectivamente en la serie de los números

---

[*] "Epístolas de los Hermanos Sinceros": los Hermanos Sinceros (o "Hermanos de la Pureza") eran una organización esotérica del siglo X, a la cual se asocian en parte los orígenes de la filosofía islámica. (*N. del T.*).

triangulares y en la de los números cuadrados. Sabido es que los números triangulares son los obtenidos sumando los enteros consecutivos desde la unidad hasta cada uno de los términos sucesivos de la serie; la unidad misma es el primer número triangular, como es también el primer número cuadrado, pues, siendo el principio y origen de la serie de los números enteros, debe serlo igualmente de todas las demás series así derivadas. El segundo número triangular es 1+2=3, lo que, por lo demás, muestra que, en cuanto la unidad ha producido por su propia polarización el binario, por eso mismo se tiene ya inmediatamente el ternario; y la representación geométrica es evidente: 1 corresponde al vértice del triángulo, 2 a los extremos de su base, y el triángulo mismo en conjunto es, naturalmente, la figura del número 3. Si se consideran ahora los tres términos del ternario como dotados de existencia independiente, su suma da el tercer número triangular: 1+2+3=6; este número senario, siendo el doble del ternario, implica, puede decirse, un nuevo ternario que es reflejo del primero, como en el conocido símbolo del "sello de Salomón"; pero esto podría dar lugar a otras consideraciones que excederían nuestro tema. Siguiendo la serie, se tiene, para el cuarto número triangular, 1+2+3+4=10, es decir, la *Tetraktys*; y así se ve, como lo habíamos explicado, que el cuaternario contiene en cierto modo todos los números, puesto que contiene al denario, de donde la fórmula del *Tao-te King* que hemos citado en una oportunidad anterior: "uno produjo dos, dos produjo tres, tres produjo todos los números", lo que, equivale además a decir que toda la manifestación está como involucrada en el cuaternario o, inversamente, que éste constituye la base completa del desarrollo integral de aquélla.

La *Tetraktys,* en cuanto número triangular, se representaba naturalmente con un símbolo que en conjunto era de forma ternaria, y cada uno de cuyos lados exteriores comprendía cuatro elementos; este símbolo se componía en total de diez elementos, figurados por otros tantos puntos, nueve de los cuales se encontraban entonces en el perímetro del triángulo y uno en el centro. Se notará que en esta disposición, pese a la diferencia de forma geométrica, se encuentra el equivalente de lo que hemos indicado acerca de la representación del denario por el círculo, puesto que también en este caso 1 corresponde al centro y 9 a la circunferencia. A este respecto, notemos también, de paso, que precisamente porque el número de la circunferencia es 9, y no 10, la división de ella se efectúa normalmente según múltiplos de 9 (90 grados para el cuadrante, y por consiguiente 360 para la circunferencia conjunta), lo que, por lo demás, está en relación directa con toda la cuestión de los "números cíclicos".

El cuadrado de cuatro es, geométricamente, un cuadrado cuyos lados comprenden cuatro elementos, como los del triángulo de que acabamos de hablar; si se consideran los lados mismos como medidos por el número de sus elementos, resulta que los lados del triángulo y los del cuadrado serán iguales. Se podrá entonces reunir ambas figuras haciendo coincidir la base del triángulo con el lado superior del cuadrado, como en el trazado siguiente (donde, para mayor claridad, no hemos marcado los puntos sobre los lados mismos sino en el interior de las figuras, lo que permite contar diferenciadamente los que pertenecen al triángulo y los que al cuadrado); y el conjunto así obtenido da lugar aún a diversas observaciones importantes.

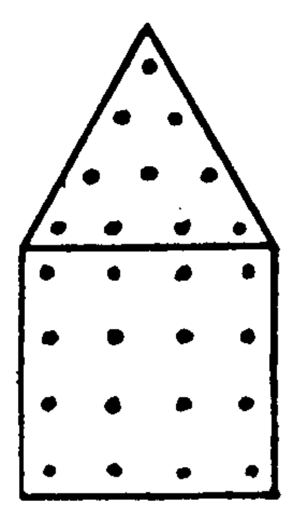


Fig. 10

En primer lugar, si se considera solamente al triángulo y cuadrado como tales, el conjunto es una representación geométrica del septenario, en cuanto éste es la suma del ternario y él cuaternario: 3+4=7; más precisamente, puede decirse, según la disposición misma de la figura, que el septenario está formado por la unión de un ternario superior y un cuaternario inferior, lo cual admite aplicaciones diversas. Para atenernos a lo que aquí nos concierne más en particular, bastará decir que, en la correspondencia de los números triangulares y los cuadrados, los primeros deben ser referidos a un dominio más elevado que los segundos, de donde cabe inferir que, en el simbolismo pitagórico, la *Tetraktys* debía tener un papel superior al del cuadrado de cuatro; y, en efecto, todo cuanto de esa escuela se conoce parece indicar que era realmente así.

Ahora bien; hay algo más singular aún, lo cual, bien que se refiere a una forma tradicional diferente, no puede por cierto considerarse como simple "coincidencia": los números 10 y 16, contenidos respectivamente en el triángulo y en el cuadrado, tienen por suma 26; y 26 es el valor numérico total de las letras que forman el tetragrama hebreo: *yod he vav he.* Además, 10 es el valor de la primera letra, *yod*, y 16 es el del conjunto de las otras tres letras, *he-vav-he;* esta división del tetragrama es enteramente normal, y la correspondencia de sus dos partes es también muy significativa: la *Tetraktys se* identifica así con *el yod* en el triángulo, mientras que el resto del tetragrama se inscribe en el cuadrado situado debajo de aquél.

Por otra parte, el triángulo y el cuadrado contienen ambos cuatro líneas de puntos; es de notar, aunque esto no tenga en suma sino importancia secundaria, y únicamente para destacar mejor las concordancias de diferentes ciencias tradicionales, que las cuatro líneas de puntos se encuentran también en las figuras de la geomancia, las cuales, además, por las combinaciones cuaternarias de 1 y 2, son en número de $16=4^2$; y la geomancia, como su

nombre lo indica, está en relación especial con la tierra, que, según la tradición extremo-oriental, tiene por símbolo la forma cuadrada[228].

Por último, si se consideran las formas sólidas correspondientes en la geometría tridimensional a las figuras planas de que se trata, al cuadrado corresponde un cubo y al triángulo una pirámide cuadrangular cuya base es la cara superior de ese cubo; el conjunto forma lo que el simbolismo masónico designa como la "piedra cúbica en punta" y que, en la interpretación hermética, es visto como una figura de la "piedra filosofal". Sobre este último símbolo habría aún otras consideraciones que hacer; pero, como ya no tienen relación con el tema de la *Tetraktys,* será preferible tratarlas por separado.

XV

UN JEROGLIFICO DEL POLO[229]

Para volver sobre ciertas consideraciones referentes a la figura de la "piedra cúbica", a la que acabamos de aludir, diremos ante todo que esta figura, en los antiguos documentos, se completa, de modo harto inesperado, con la adición de un hacha que parece situada en equilibrio sobre el vértice mismo de la pirámide. Esta particularidad ha intrigado a menudo a los especialistas en simbolismo masónico, la mayor parte de los cuales no ha podido ofrecer ninguna explicación satisfactoria; empero, se ha sugerido que el hacha podría muy bien no ser en ese caso sino el jeroglífico de la letra hebrea *qâf,* y nos ha parecido interesante presentar algunos lineamientos generales a ese respecto, pese al carácter de extrañeza que tales cosas corren riesgo de asumir a los ojos del lector occidental, forzosamente no habituado a este género de consideraciones.

El sentido más general vinculado con la letra de que se trata, sea en hebreo o en árabe, es el de "fuerza" o "potencia" (en árabe, *qowah*)*,* la cual, por lo demás, según los casos, puede ser de orden material o de orden espiritual[230]; y ciertamente a este orden corresponde, de modo más inmediato, el simbolismo de un arma como el hacha. En el caso que ahora nos ocupa, evidentemente ha de tratarse de una potencia espiritual; esto resulta de que el hacha está puesta en relación directa, no con el cubo, sino con la pirámide; y

[228] [Cf. *La Grande Triade*, cap. III. Ver además, en esta compilación, el cap. XXXIX: "El simbolismo de la cúpula", y los capítulos siguientes].

[229] [Publicado en *É. T.*, mayo de 1937].

[230] La distinción entre estos dos sentidos se señala en árabe por una diferencia en la ortografía de la palabra: *qowah* para el primero, *qowâ* paya el segundo.

podrá recordarse aquí lo que hemos expuesto ya en otras ocasiones sobre la equivalencia del hacha con el *vajra*[*], que es también, ante todo, el signo de la potencia espiritual. Hay más: el hacha está situada, no en un punto cualquiera, sino, como hemos dicho, en el vértice de. la pirámide, vértice que a menudo se considera como representación de la cúspide de una jerarquía espiritual o iniciática; esta posición parece indicar, pues, la más alta potencia espiritual en acción en el mundo, vale decir lo que todas las tradiciones designan como el "Polo"; también aquí, recordaremos el carácter "axial" de las armas simbólicas en general y en particular del hacha, que manifiestamente está en perfecto acuerdo con tal interpretación. Pero lo más notable es que el nombre mismo de la letra *qâf* es también, en la tradición árabe, el de la Montaña sagrada o polar[231]; la pirámide, que es esencialmente una imagen de ésta, lleva, pues, así, por la letra o por el hacha que la sustituye, su propia designación de tal, como para no dejar subsistir duda alguna sobre la significación que conviene reconocerle tradicionalmente. Además, si el símbolo de la montaña o de la pirámide está referido al "Eje del Mundo", su vértice, donde se sitúa dicha letra, se identifica más especialmente con el Polo mismo; pero *qâf* equivale numéricamente a *maqâm*[232], lo que designa a ese punto como el "Lugar" por excelencia, es decir, el único punto que permanece fijo e invariable en todas las revoluciones del mundo.

La letra *qâf* es, además, la primera del nombre árabe del Polo, *Qutb*, y también a tal título puede servir para designarlo abreviadamente, según un procedimiento muy usual[233]; pero hay también otras concordancias no menos notables. Así, la sede (la palabra árabe *es márkaz,* que significa propiamente 'centro') del Polo supremo (llamado *el-Qutb el-Gawth,* para diferenciarlo de los siete *Aqtâb o* polos. secundarios y subordinados)[234], se describe simbólicamente como situado entre cielo y tierra en un punto ubicado exactamente por sobre la *Ka'bah,* la cual tiene, precisamente, forma de cubo y es también una de las representaciones del "Centro del Mundo". Puede, pues, considerarse la pirámide, invisible por ser de naturaleza puramente espiritual, como elevándose encima de este cubo, que es visible porque se refiere al mundo elemental, signado por el número cuaternario; y, a la vez, este cubo, sobre el cual reposa así la base de la pirámide, o de la jerarquía de la cual ésta es

---

[*] Sobre el *vajra*, ver cap. XXVI y LII. (*N. del T.*).

[231] Algunos quieren identificar la montaña de *Qâf* con el Cáucaso (*Qâfqâsîyah*); si esta asimilación debiera tomarse literalmente, en el sentido geográfico actual, sería ciertamente errónea, pues no se compadecería en modo alguno con lo que se dice de la Montaña sagrada, que no se la puede alcanzar "ni por tierra ni por mar" (*lâ bi-l-barr wa-lâ bi-l-bahr*); pero ha de hacerse notar que el nombre de "Cáucaso" se aplicó antiguamente a diversas montañas situadas en muy diferentes regiones, lo que da a pensar que bien puede haber sido originariamente una de las designaciones de la Montaña sagrada, de la cual los otros Cáucasos serían solamente entonces otras tantas "localizaciones" secundarias.

[232] *Qâf*=100+1+80=181; *maqâm*=40+100+1+40=181. En hebreo, la misma equivalencia numérica existe entre *qôph* y *maqôm*; estas palabras, por lo demás, no difieren de sus correspondientes árabes sino por la sustitución de *álif* con *vav*, de lo cual existen muchos otros ejemplos (*nâr* y *nûr*, '*àlam* y '*ôlam*, etc.); el total es entonces 186.

[233] Es así que la letra *mîm*, por ejemplo, sirve a veces para designar al *Mahdî*; Mohyiddìn ibn 'Arabi, especialmente, le da esta significación en ciertos casos.

[234] Los siete *Aqtâb* corresponden a las "siete Tierras", que se encuentran igualmente en otras tradiciones; y esos siete Polos terrestres son un reflejo de los siete Polos celestes, que presiden respectivamente a los siete Cielos planetarios.

figura y a cuya cúspide corresponde el *Qutb,* es también, por su forma, un símbolo de la estabilidad perfecta.

El *Qutb* supremo está asistido por los dos *Imâm,* el de la izquierda y el de la derecha, y el ternario así formado se encuentra también representado en la pirámide por la forma triangular de cada una de sus caras. Por otra parte, la unidad y el binario que constituyen este ternario corresponden a las letras '*álif* y *bâ*', según los valores numéricos respectivos de éstas. La letra '*álif* presenta la forma de un eje vertical; su extremo superior y las dos extremidades, en oposición horizontal, de la letra *bâ*' forman, según un esquema cuyos equivalentes podrían encontrarse en diversos símbolos pertenecientes a otras tradiciones, los tres ángulos del triángulo iniciático, que, en efecto, debe considerarse propiamente como una de las "signaturas" del Polo.

Agreguemos aún, acerca de este último punto, que la letra '*álif*, se considera como especialmente "polar" (*qutbânîya*); su nombre y la palabra *Qutb* son numéricamente equivalentes: '*álif*=1+30+80=111; *Qutb*=100+9+2=111. El número 111 representa la unidad expresada en los tres mundos, lo que conviene perfectamente para caracterizar la función propia del Polo.

Estás observaciones habrían podido sin duda desarrollarse más, pero creemos haber dicho lo bastante para que aun aquellos más ajenos a la ciencia tradicional de las letras y los números deban por lo menos reconocer que sería harto difícil pretender no ver en todo ello sino una mera colección de "coincidencias".

XVI

LOS "CABEZAS NEGRAS"[235]

El nombre de los etíopes significa literalmente "caras quemadas" (*aithi-ôps*)[236], y, por consiguiente, "caras negras"; se lo interpreta comúnmente como la designación de un pueblo de raza negra, o cuando menos de tez oscura[237]. Empero, esta explicación demasiado "simplista" aparece poco satisfactoria desde que se advierte que los antiguos daban el mismo nombre de "Etiopía" a países muy diversos, entre ellos algunos a los cuales no convendría de ninguna manera, pues particularmente la Atlántida misma, se dice, fue llamada "Etiopía" también; al contrario, no parece que tal denominación haya sido aplicada jamás a los países habitados por pueblos pertenecientes propiamente a la raza negra.

Debe, pues, haber otra cosa, y esto se hace más evidente aún cuando se comprueba en otras partes la existencia de palabras o expresiones similares, de modo que uno se ve naturalmente llevado a investigar qué significación simbólica pueden ellas tener en realidad.

Los chinos se designaban antiguamente a sí mismos como el "pueblo negro" (*li-min*); esta expresión se encuentra particularmente en el *Shu King* (reinado del emperador

[235] [Publicado en *É.T.*, enero-febrero de 1948].

[236] De la misma raíz *aith-* deriva también el vocablo *Aithèr,* ya que el Éter puede considerarse en cierto modo como un fuego superior, el del "Cielo empíreo".

[237] Los habitantes del país conocido aún actualmente con el nombre de "Etiopía", si bien tienen tez oscura, no pertenecen a la raza negra.

Shun, 2317-2208 antes de la era cristiana). Mucho más tarde, en los comienzos de la dinastía *Tsing* (siglo III antes de la era cristiana), el emperador dio a su pueblo otro nombre análogo[238], el de “cabezas negras” (*kion-shou*)*;* y, cosa singular, se encuentra exactamente la misma expresión en Caldea (*nishi salmat kakkadi*)*,* mil años por lo menos antes de esa época. Además, es de notar que los caracteres *kien* y *hei,* con la significación de ‘negro’, representan la llama; así, el sentido de la expresión “cabezas negras” se aproxima más estrechamente aún al del nombre de los etíopes.

Los orientalistas, que lo más a menudo ignoran deliberadamente todo simbolismo, quieren explicar esos términos de “pueblo negro” y “cabezas negras” como designaciones del “pueblo de cabellos negros”; desgraciadamente, si este carácter conviene en efecto a los chinos, no podría distinguirlo en modo alguno de las poblaciones vecinas, de suerte que tal explicación aparece en el fondo como enteramente insignificante.

Por otra parte, algunos han pensado que el “pueblo negro” era propiamente la masa del pueblo, a la cual se habría atribuido el color negro como lo está en la India a los *çúdra*, y con el mismo sentido de indistinción y anonimato; pero parece que en realidad todo el pueblo chino haya sido designado así, sin que se haya hecho a este respecto ninguna diferencia entre la masa y la minoría; y, si es así, el simbolismo de que se trata no es ya válido para el caso. Por lo demás, si se reflexiona en que no solamente las expresiones de ese género han tenido un uso tan extenso en el espacio y en el tiempo como lo hemos indicado (y es muy posible, incluso, que existan aún otros ejemplos), sino también los antiguos egipcios, por su parte, daban a su país el nombre de *Kêmi* o ‘tierra negra’, se advertirá que es sin duda en extremo inverosímil que tantos pueblos diversos hayan adoptado, para sí o para su país, una designación que tuviera sentido peyorativo. Conviene referirse aquí, pues, no a ese sentido inferior del color negro, sino más bien a su sentido superior, puesto que, según lo hemos explicado en otras oportunidades, ese color presenta un doble simbolismo, exactamente como, por lo demás, el anonimato, al cual aludíamos poco antes con respecto a la masa del pueblo, tiene también dos significaciones opuestas[239].

Sabido es que, en su sentido superior, el color negro simboliza esencialmente el estado principial de no-manifestación, y que así ha de comprenderse, especialmente, el nombre de *Krshna,* ‘negro’, por oposición al de *Arjuna,* que significa ‘blanco’, representando el uno y el otro, respectivamente, lo no-manifestado y lo manifestado, lo inmortal y lo mortal, el “Sí mismo” y el “yo” *Paramâtma y jîvâtma*[240]. Solo que cabe

[238] Sabido es que en China la atribución a los seres y las cosas de sus “designaciones correctas” formaba parte tradicionalmente de las funciones del soberano.

[239] Sobre el doble sentido del anonimato, ver *Le Régne de la quantité et lés signes des temps,* cap. IX.

[240] Ver especialmente “Le blanc et le noir” [aquí cap. XLVII: “El blanco y el negro”]. [El “Sí-mismo” (*Âtmâ*) es la designación que en la tradición hindú se da al inefable Principio en lo que podría llamarse su faz inmanente, y se lo puede encarar así según dos aspectos: el *Paramâtmâ* o “Âtmâ supremo” en cuanto reside unitariamente en la totalidad del universo manifestado compenetrándolo, y el *jîvâtmâ* o “Âtmâ viviente”, en cuanto reside en cada uno de los seres que componen ese universo; el autor trata especialmente estos puntos en *L’homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. II, X, XI y *passim.* (*N. del T.*)]

preguntarse cómo un símbolo de lo no-manifestado es aplicable a un pueblo o a un país; debemos reconocer que la relación no aparece clara a primera vista, pero sin embargo existe real y efectivamente en los casos de que se trata. Por lo demás, no ha de ser sin razón que el color negro, en varios de esos casos, esté referido más particularmente a las "caras" o a las "cabezas", términos cuya significación simbólica hemos indicado en otra parte, en conexión con las ideas de "sumidad" o "cúspide" y de "principio"[241]

Para comprender de qué se trata, ha de recordarse que los pueblos de que acabamos de hablar son de aquellos que se consideran a sí mismos como ocupantes de una situación "central"; es muy conocida, en particular, la designación de la China como el "Reino del Centro" (*Chung-kuo*), así como el hecho de que Egipto era asimilado por sus habitantes al "Corazón del Mundo". Esta situación "central" está, por lo demás, enteramente justificada desde el punto de vista simbólico, pues cada una de las comarcas a las cuales se atribuía era efectivamente sede del centro espiritual de una tradición, emanación e imagen del centro espiritual supremo y representante de él para aquellos que pertenecían a esa tradición particular, de suerte que era para ellos verdadera y efectivamente el "Centro del Mundo"[242].

Pero el centro es, en razón de su carácter principial, lo que podría llamarse el "lugar" de la no-manifestación; como tal, el color negro, entendido en su sentido superior, le conviene realmente. Es preciso, por lo demás, notar que, al contrario, el color blanco conviene también al centro según otro respecto; queremos decir, en cuanto que es el punto de partida de una "irradiación" asimilada a la de la luz[243]; podría decirse, pues, que el centro es "blanco" exteriormente y con respecto a la manifestación que de él procede, mientras que es "negro" interiormente y en sí mismo; y este último punto de vista es, naturalmente, el de los seres que, por una razón como la que acabamos de mencionar, se sitúan simbólicamente en el centro mismo.

---

[241] Ver "La pierre angulaire" [aquí, cap. XLIII: "La piedra angular"].

[242] Ver *La Grande Triade,* cap. XVI.

[243] Ver "Les septs rayons et l'arc-en-ciel" [aquí, cap. LVII: "Los siete rayos y el arco iris"].

XVII

LA LETRA G Y EL SVÁSTIKA[244]

En *La Grande Triade,* con motivo del simbolismo polar y de la palabra china *yi* que designa a la unidad (la Estrella polar se llama *T'ai-yi*, o sea la 'Gran Unidad'), habíamos llegado a dar algunas indicaciones sobre el simbolismo masónico de la letra G, cuya posición normal es igualmente "polar", y a establecer una relación con la letra I, que representaba "el primer nombre de Dios" para *los Fedeli d'Amore*[245]. Esta relación se justificaba por el hecho de que la letra G, la cual de por sí no podría considerarse como un verdadero símbolo, en cuanto pertenece a las lenguas modernas, carentes de todo carácter sagrado ni tradicional, pero que *stands for God,* según los rituales masónicos ingleses y es, en efecto, la inicial de la palabra *God,* ha sido, por lo menos en ciertos casos, considerada como sustitutiva del *yod* hebreo, símbolo del Principio o de la Unidad, en virtud de una asimilación fonética entre *God y yod*[246]. Esas indicaciones sumarias resultaron punto de partida de investigaciones que han dado lugar a nuevas comprobaciones muy

[244] [Publicado en *É. T.,* julio-agosto de 1950.]

[245] *La Grande Triade,* cap. XXV.

[246] El autor de una obra sobre el simbolismo masónico ha creído deber dirigirnos a este respecto una crítica, formulada incluso en términos muy poco corteses, como si nosotros fuésemos responsables de esta asimilación fonética, no lo somos, empero, como tampoco de que los masones ingleses hayan también identificado otrora las tres letras del mismo vocablo *God* con las iniciales de tres palabras hebreas: *Gamal,* '*Óz, Dabar* (Belleza, Fuerza, Sabiduría); como quiera se opine acerca de tales conexiones (y hay otras más aún), uno está obligado, en todo caso, a tenerlas en cuenta por lo menos históricamente.

interesantes[247]; por eso creemos útil volver sobre el asunto para completar lo que ya habíamos dicho.

En primer lugar, cabe señalar que, en un antiguo catecismo del grado de Compañero[248], a la pregunta: *What does that G denote*? se responde expresamente: *Geometry or the Fifth Science* (es decir, la ciencia que ocupa el quinto lugar en la enumeración tradicional de las "siete artes liberales", cuya transposición esotérica en las iniciaciones medievales hemos señalado en otras ocasiones); esta interpretación no contradice en modo alguno la .afirmación de que la misma letra *stands for God,* ya que Dios se designa especialmente en ese grado como "el Gran Geómetra del Universo"; y, por otra parte, lo que le da toda su importancia es que, en los más antiguos manuscritos conocidos de la masonería operativa, la "Geometría" se identifica constantemente con la masonería misma; hay pues en ello algo que no puede considerarse desdeñable. Resulta además, como lo veremos en seguida, que la letra G, en tanto que inicial de *Geometry,* ha tomado el lugar de su equivalente griego. , lo que está suficientemente justificado por el origen mismo de la palabra "geometría" (y, aquí por lo menos, ya no se trata de una lengua moderna); además, esa letra griega presenta en sí misma cierto interés, desde el punto de vista del simbolismo masónico, en razón de su forma misma, la de una escuadra[249], lo que evidentemente no es el caso de la letra latina G[250]. Ahora, antes de ir más lejos, podría preguntarse si esto no se opone a la explicación por sustitución del *yod* hebreo, o, por lo menos, puesto que ésta ha existido también, si no cabría pensar, en tales condiciones, que se la haya introducido secundariamente y en época más o menos tardía; en efecto, como parece ciertamente haber pertenecido propiamente al grado de maestro, así debe ser para aquellos que siguen la opinión más corriente sobre el origen de este grado. En cambio, para quienes, como nosotros, se niegan por más de una razón a considerar dicho grado como producto de una elaboración "especulativa" del siglo XVIII, sino que ven en él una especie de "condensación" del contenido de ciertos grados superiores de la masonería operativa, destinada a llenar en la medida de lo posible una laguna debida a la ignorancia en que con respecto a aquéllos estaban los fundadores de la Gran Logia de Inglaterra, la cosa aparece en un aspecto muy distinto: se trata entonces de una superposición de dos sentidos diferentes pero que no se excluyen en modo alguno, lo que ciertamente nada tiene de excepcional en el simbolismo; además, cosa que nadie parece haber observado hasta ahora, ambas interpretaciones, por el griego y el hebreo respectivamente, concuerdan a la perfección con el carácter propio de los dos grados correspondientes, "pitagórico" el

---

[247] Marius Lepage, "La lettre G", en *Le Symbolisme,* número de noviembre de 1948; artículo en el *Speculative Mason,* número de julio de 1949, escrito con motivo del precedente, y del cual se ha extraído la mayor parte de las informaciones de que nos hemos servido aquí.

[248] Prichard, *Masonry Dissected,* 1730.

[249] Recordemos que la escuadra de brazos desiguales, precisamente la forma de esta letra, representa los dos catetos del triángulo rectángulo 3-4-5, el cual, como lo hemos explicado en otra parte, tiene importancia particularísima en la masonería operativa (ver "Parole perdue et mots substitués", en *É. T.*, diciembre de 1948).

[250] Todas las consideraciones que algunos han querido derivar de la forma de la letra G (semejanza con la forma de un nudo, con la del símbolo alquímico de la sal, etc.) tienen manifiestamente un carácter por entero artificial y hasta más bien fantasioso; carecen de la menor relación con las significaciones reconocidas de dicha letra, y no descansan, por lo demás, en ningún dato auténtico.

segundo y "salomónico" el tercero, y acaso sea esto sobre todo, en el fondo, lo que permita comprender de qué se trata en realidad.

Dicho esto, podemos volver a la interpretación "geométrica", del grado de Compañero, acerca del cual lo que hemos explicado no es aún la parte más interesante en lo que atañe al simbolismo de la masonería operativa. En el catecismo que citábamos poco ha, se encuentra también esta especie de enigma: *By letters four and science five, this G aright doth stand in a due art and proportion*[251]. Aquí, evidentemente, *science five* designa la "quinta ciencia" o sea la geometría; en cuanto a la significación de *letters four,* se podría, a primera vista, y por simetría, incurrir en la tentación de suponer un error y que haya de leerse *letter,* en singular, de suerte que se trataría de la "cuarta letra", a saber, en el alfabeto griego, de la letra ., interesante simbólicamente, en efecto, por su forma triangular; pero, como esta explicación tendría el gran defecto de no presentar ninguna relación inteligible con la letra G, es mucho más verosímil que se trate realmente de "cuatro letras", y que la expresión, por lo demás anormal, de *science five* en lugar de *fifth science* haya sido puesta intencionalmente para hacer aún más enigmático el enunciado. Ahora, el punto que puede parecer más oscuro es éste: ¿por qué se habla de cuatro letras, o, si se trata siempre de la inicial de la palabra *Geometry,* por qué ha de ser cuadruplicada *to stand aright in due art and proportion?* La respuesta, que debe estar en relación con la posición "central" o "polar" de la letra G, no puede darse sino por medio del simbolismo operativo, y aquí, además, es donde aparece la necesidad de tomar dicha letra, según lo indicábamos poco antes, en su forma griega. . En efecto, el conjunto de cuatro gammas colocados en ángulos rectos los unos con respecto a los otros forma el *svástika,* "símbolo, como lo es también la letra G, de la Estrella polar, que es a su vez el símbolo y, para el masón operativo, la sede efectiva del Sol central oculto del Universo, *Iah*"[252], lo cual evidentemente está muy próximo al *T'ai-yi* de la tradición extremo-oriental[253]. En el pasaje de *La Grande Triade* que recordábamos al comienzo, habíamos señalado la existencia, en el ritual operativo, de una muy estrecha relación entre la letra G y el *svástika;* empero por entonces no habíamos tenido conocimiento aún de las informaciones que, al hacer intervenir el gamma griego, tornan esa relación aún más directa y completan su explicación[254]. Es bien señalar además que la parte quebrada de las ramas del *svástika* se considera aquí como representación de la Osa Mayor,

---

[251] No debemos dejar de mencionar, incidentalmente, que, en respuesta a la pregunta: "*Who doth that G denote*?" (*who* y no ya *what,* como antes, cuando se trataba de la Geometría), ese catecismo contiene la frase siguiente: "*The Great Architect and contriver of the Universe, or He that was taken up to the Pinnacle of the Holy Temple*"*;* se advertirá que "el Gran Arquitecto del Universo" es aquí identificado con Cristo (por lo tanto con el *Logos*)*,* puesto él mismo en relación con el simbolismo de la "piedra angular", entendido según el sentido que hemos explicado [aquí, cap. XLIII]; el "pináculo del Templo" (y se notará la curiosa semejanza de la palabra "pináculo" con el hebreo *pinnáh* 'ángulo') es, naturalmente, la cúspide o punto más elevado y, como tal, equivale a lo que es la "clave de bóveda" (*Keystone*) en la *Arch Masonry.*

[252] En el articulo del *Speculative Mason* de donde se ha tomado esta cita, el *svástika* es inexactamente llamado *gammádion,* designación que, como lo hemos señalado varias veces, se aplicaba en realidad antiguamente a muy otras figuras (ver especialmente [aquí, cap. XLV] "*El-Arkân*"*,* donde hemos dado la reproducción), pero no por eso es menos verdad que el *svástika,* aun no habiendo recibido nunca dicho nombre, puede considerarse también como formado por la reunión de cuatro gammas, de modo que esta rectificación de terminologías en nada afecta a lo que aquí se dice.

[253] Agregaremos que el nombre divino *Iah,* que acaba de mencionarse, se pone más especialmente en relación con el primero de los tres Grandes Maestros en el séptimo grado de la masonería operativa.

vista en cuatro diferentes posiciones en el curso de su revolución en torno de la Estrella polar, a la que corresponde naturalmente el centro donde los gammas se reúnen, y que estas cuatro posiciones quedan relacionadas con los cuatro puntos cardinales y las cuatro estaciones; sabida es la importancia de la Osa Mayor en todas las tradiciones en que interviene el simbolismo polar[255]. Si se piensa en que todo ello pertenece a un simbolismo que puede llamarse verdaderamente "ecuménico" y que por eso mismo indica un vínculo bastante directo con la tradición primordial, puede comprenderse sin esfuerzo por qué "la teoría polar ha sido siempre uno de los mayores secretos de los verdaderos maestros masones"[256].

SÍMBOLOS DE LA MANIFESTACIÓN CICLICA

XVIII

ALGUNOS ASPECTOS DEL SIMBOLISMO DE JANO[257]

Varias veces, en nuestras obras, hemos aludido al simbolismo de Jano; para desarrollar completamente este simbolismo, de múltiples y complejas significaciones, y para señalar todos sus vínculos con un gran número de figuraciones análogas que se encuentran en otras tradiciones, haría falta un volumen entero[258]. Con todo, nos ha parecido interesante reunir algunos datos acerca de ciertos aspectos de ese simbolismo y en especial retomar, de modo más completo que como habíamos podido hacerlo hasta ahora, las consideraciones que explican la vinculación establecida a veces entre Jano y Cristo, de una manera que a primera vista puede parecer extraña pero que no por eso está menos perfectamente justificada.

En efecto, un curioso documento que representa expresamente a Cristo con los rasgos de. Jano ha sido publicado hace algunos años por L. Charbonneau-Lassay en

[254] Podría quizás objetarse que la documentación inédita dada por el *Speculative Mason* acerca del *svástika* proviene de Clement Stretton, y que éste fue, según se dice, el principal autor de una "restauración" de los rituales operativos en la cual ciertos elementos, perdidos a raíz de circunstancias que nunca han sido enteramente aclaradas, habrían sido reemplazados por otros tomados de los rituales especulativos, de cuya conformidad con lo que existía antiguamente no hay garantía; pero esta objeción no es válida en el presente caso, pues se trata precisamente de algo de lo cual no hay rastros en la masonería especulativa.

[255] Ver igualmente *La Grande Triade,* cap. XXV, acerca de la "Ciudad de los Sauces" y de su representación simbólica por un moyo lleno de arroz.

[256] Puede ser de interés señalar que en la Cábala el *yod* se considera formado por la reunión de tres puntos, que representan las tres *middôt* ['dimensiones'] supremas, dispuestas en escuadra; ésta, por otra parte, está vuelta en un sentido contrario al de la letra griega gamma, lo que podría corresponder a los dos opuestos sentidos de rotación del *svástika.*

[257] [Publicado en *V. I.*, julio de 1929].

[258] [El autor agregaba: "que tal vez escribiremos algún día". Se lamentará que este proyecto no haya sido realizado, pero en esta compilación misma se encontrará cierto número de estudios situados en la perspectiva de un volumen sobre Jano].

Regnabit[259]*,* y nosotros lo comentamos luego en la misma revista[260] (fig. 11). Es una especie de doble medallón pintado en una página separada de un libro litúrgico manuscrito del siglo XV, encontrado en Luchon, y constituye el cierre de la hoja correspondiente al mes de enero del calendario liminar del libro. En la sumidad del medallón interior figura el monograma IHS, con un corazón sobrepuesto; el resto de él está ocupado por un busto de Jano Bifronte, con un rostro masculino y otro femenino, según suele verse bastante a menudo; lleva en la cabeza una corona y sostiene en una mano un cetro y en la otra una llave.

"En los monumentos romanos —escribía Charbonneau-Lassay al reproducir el documento — Jano se muestra, como en el medallón de Luchon, con la corona en la cabeza y el cetro en la diestra, porque es rey; tiene en la otra mano una llave que abre y cierra las épocas: por eso, por extensión de la idea, los romanos le consagraban las puertas de las casas y ciudades (…) Cristo también, como el antiguo Jano, porta el cetro real, al cual tiene derecho conferido por su Padre del Cielo y por sus antepasados terrenos; su otra mano tiene la llave de los secretos eternos, la llave teñida de su sangre, que ha abierto a la perdida humanidad la puerta de la vida. Por eso, en la cuarta de las grandes antífonas preparatorias de la Navidad, la liturgia sagrada lo aclama así: «O *Clavis David, et Sceptrum domus Israel*!… » Tú eres, ¡oh Cristo esperado!, la Llave de David y el Cetro de la casa de Israel. Tú abres, y nadie puede cerrar; y cuando tú cierras, nadie podría abrir ya…"[261].

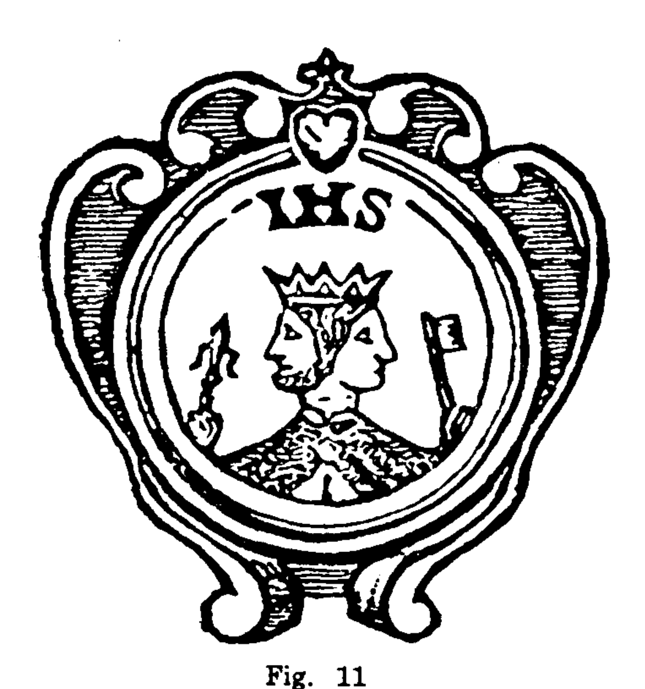


Fig. 11

[259] "Un ancien emblème du mois de janvier", en *Regnabit,* mayo de 1925.

[260] "À propos de quelques symboles hermético-religieux", en *Reg.,* diciembre de 1925. [La materia de este artículo está retomada en el presente estudio].

[261] *Breviario romano,* oficio del 20 de diciembre.

La interpretación más habitual de las dos caras de Jano es la que las considera como representación, respectivamente, del pasado y el porvenir; esta interpretación, bien que incompleta, no deja de ser exacta desde cierto punto de vista. Por eso, en un número considerable de figuraciones, las dos caras son las de un hombre provecto y de un joven; pero no es éste el caso en el emblema de Luchon, donde un examen atento no permite dudar que se trate del Jano andrógino, *Ianus-Iana*[262]; y apenas será necesario señalar la relación estrecha de esta forma de Jano con ciertos símbolos herméticos como el *Rebis*[263].

Desde el punto de vista según el cual el simbolismo de Jano se refiere al tiempo, cabe realizar una observación muy importante: entre el pasado que ya no es y el porvenir que no es aún, el verdadero rostro de Jano, el que mira al presente, no es, se dice, ninguno de los dos visibles. Ese tercer rostro, en efecto, es invisible, porque el presente, en la manifestación temporal, no es sino un instante inasequible[264]; pero, cuando se alcanza la elevación por encima de las condiciones de esta manifestación transitoria y contingente, el presente, al contrario, contiene toda realidad. El tercer rostro de Jano corresponde, en otro simbolismo —el de la tradición hindú—, al ojo frontal de *Çiva,* invisible también, puesto que no representado por ningún órgano corporal, que figura el "sentido de la eternidad". Se dice que, una mirada de este tercer ojo reduce todo a cenizas, es decir que destruye toda manifestación; pero, cuando la sucesión se transmuta en simultaneidad, todas las cosas moran en el "eterno presente", de modo que la destrucción aparente no es en verdad sino una "transformación" en el sentido más rigurosamente etimológico de la palabra.

Según estas breves consideraciones, es fácil comprender ya que Jano representa verdaderamente a Aquel que es no solo el "Señor del triple tiempo" (designación que se aplica igualmente a *Çíva* en la doctrina hindú)[265], sino también y ante todo el "Señor de la Eternidad". "Cristo —escribía a este respecto L. Charbonneau-Lassay— domina el pasado y el porvenir; coeterno con su Padre, es, como él, el 'Antiguo de los Días': «en el principio era el Verbo», dice San Juan. Es también el Padre y señor de los siglos futuros: *Jesu pater futuri saeculi,* repite cada día la Iglesia romana, y Él mismo se ha proclamado el comienzo y la culminación de todo: «Yo soy el alfa y el omega, el principio, y el fin». Es el 'Señor de la Eternidad'".

Es bien evidente, en efecto, que el "Señor de los tiempos" no puede estar por su parte sometido al tiempo, el cual tiene en él su principio, así como, según la enseñanza de Aristóteles, el primer motor de todas las cosas, o principio del movimiento universal, es necesariamente inmóvil. Es ciertamente el Verbo eterno aquel a quien los textos bíblicos designan a menudo como el "Antiguo de los Días", el Padre de las edades o de los ciclos de existencia (éste es el sentido propio y primitivo de la palabra latina *saeculum*, así como del

[262] El nombre de *Diana,* la diosa lunar, no es sino otra forma de *Iana,* el aspecto femenino de *Ianus.*

[263] La única diferencia está en que estos símbolos son generalmente *Sol-Luna,* en formas diversas, mientras que al parecer *Ianus-Iana* es más bien *Lunus-Luna,* pues su cabeza se halla a menudo coronada por una media luna.

[264] También por esta razón ciertas lenguas, como el hebreo y el árabe, no tienen forma verbal que corresponda al presente.

[265] El tridente (*triçûla*), atributo de *Çiva*, es el símbolo del triple tiempo (*trikâla*).

griego *aiòn* y del hebreo ‘*olam,* a los cuales traduce); e importa notar que la tradición hindú le da también el título de *Purâna-Púrusha, cuyo* significado es estrictamente equivalente.

Volvamos ahora a la figuración que hemos tomado como punto de partida de estas observaciones: se ven en ella, decíamos, el cetro y la llave en las manos de Jano: lo mismo que la corona (que empero puede considerarse también como símbolo de potencia y elevación en el sentido más amplio, tanto en el orden espiritual como en el temporal, y que en este caso nos parece tener más bien tal acepción), el cetro es el emblema del poder real, y la llave, por su parte, lo es entonces, más especialmente, del poder sacerdotal. Debe señalarse que el cetro está a la izquierda de la figura, del lado del rostro masculino, y la llave a la derecha, del lado del rostro femenino; ahora bien; según el simbolismo empleado por la Cábala hebrea, a la derecha y a la izquierda corresponden respectivamente dos atributos divinos: la Misericordia (*Hésed*) y la Justicia (*Dîn*)[266], las cuales convienen también, manifiestamente, a Cristo, y más especialmente cuando se considera su papel de Juez de los vivos y los muertos. Los árabes, realizando una distinción análoga en los atributos divinos y en los nombres que a ellos corresponden, dicen “Belleza” (*Djemâl*) y “Majestad” (*Djelâl*); y podría comprenderse así, con estas últimas designaciones, que los dos aspectos hayan sido representados por un rostro femenino y otro masculino, respectivamente[267]. En suma, la llave y el cetro, reemplazando aquí al conjunto de dos llaves, emblema quizá más habitual de Jano, no hacen sino poner aún más en claro uno de los sentidos de este emblema, que es el del doble poder procedente de un principio único: poder sacerdotal y poder real, reunidos, según la tradición judeocristiana, en la persona de Melquisedec, el cual, como dice San Pablo, es “hecho semejante al Hijo de Dios”[268].

Acabamos de decir que Jano, con mayor frecuencia, porta dos llaves; son las de las dos puertas solsticiales, *Ianua Caeli y Ianua Inferni,* correspondientes respectivamente al solsticio de invierno y al de verano, es decir, a los dos puntos extremos del curso del sol en el ciclo anual; pues Jano, en cuanto “Señor de los tiempos” es el *Iánitor* [o ‘portero’] que abre y cierra ese ciclo. Por otra parte, era también el dios de la iniciación en los misterios: *initiatio* deriva de *in-ire,* ‘entrar’ (lo que se vincula igualmente con el simbolismo de la “puerta”), y, según Cicerón, el nombre de Jano (*Ianus*) tiene la misma raíz que el verbo *ire,* ‘ir’; esta raíz i- se encuentra, por lo demás, en sánscrito con el mismo sentido que en latín, y en esa lengua tiene entre sus derivados la palabra *yâna,* ‘vía’, cuya forma está singularmente próxima a la del nombre *Ianus*. “Yo soy la Vía”, decía Cristo[269]; ¿cabe ver

---

[266] En el símbolo del árbol sefirótico, que representa el conjunto de dos atributos divinos, las dos “columnas” laterales son, respectivamente, las de la Misericordia y la Justicia; en la cúspide de la “columna del medio”, y dominando las dos “columnas” laterales, está la “Corona” (*Kéter*)*;* la posición análoga de la corona de Jano, en nuestra figuración, con respecto a la llave y al cetro, nos parece dar lugar a una vinculación que justifica lo que acabamos de decir en cuanto a su significado: sería el poder principal, único y total, de que proceden los dos aspectos designados por los otros dos emblemas.

[267] En *Le Roi du Monde* hemos explicado más completamente el simbolismo de la izquierda y la derecha, de la “mano de justicia” y la “mano de bendición”, señalado igualmente por diversos Padres de la Iglesia, San Agustín especialmente.

[268] *Epístola a los Hebreos,* VII, 3.

[269] En la tradición extremo-oriental, la palabra *Tao*, cuyo significado literal también es “Vía”, sirve para designar al Principio supremo, y el carácter ideográfico que la representa está formado por los signos de la

aquí la posibilidad de otra vinculación? Lo que acabamos de decir parece apto para justificarlo; y mucho se erraría, cuando de simbolismo se trata, si no se tomaran en consideración ciertas similitudes verbales, cuyas razones son a menudo muy profundas, aunque desgraciadamente escapan a los filólogos modernos, que ignoran todo cuanto puede legítimamente llevar el nombre de "ciencia sagrada".

Como quiera que fuere, en tanto que Jano era considerado dios de la iniciación, sus dos llaves, una de oro y otra de plata, eran las de los "grandes misterios" y los "pequeños misterios" respectivamente; para utilizar otro lenguaje, equivalente, la llave de plata es la del "Paraíso terrestre", y la de oro, la del "Paraíso celeste". Esas mismas llaves eran uno de los atributos del pontificado supremo, al cual estaba esencialmente vinculada la función de "hierofante"; como la barca, que era también un símbolo de Jano[270], han permanecido entre los principales emblemas del Papado; y las palabras evangélicas relativas al "poder de las llaves" están en perfecto acuerdo con las tradiciones antiguas, emanadas todas de la gran tradición primordial. Por otra parte, existe una relación bastante directa entre el sentido que acabamos de indicar y aquel según el cual la llave de oro representa el poder espiritual y la de plata el poder temporal (estando entonces esta última reemplazada a veces por el cetro, según habíamos visto)[271]: Dante, en efecto, asigna por funciones al Emperador y al Papa conducir la humanidad hacia el "Paraíso terrestre" y el "Paraíso celeste", respectivamente[272].

Además, en virtud de cierto simbolismo astronómico que parece haber sido común a todos los pueblos antiguos, hay también vínculos muy estrechos entre los dos sentidos según los cuales las llaves de Jano eran, sea las de las dos puertas solsticiales, sea las de los "grandes" y los "pequeños misterios"[273]. El simbolismo al cual aludimos es el del ciclo zodiacal, y no sin razón este ciclo, con sus dos mitades ascendente y descendente, que tienen sus respectivos puntos de partida en los solsticios de invierno y de verano, se encuentra figurado en el portal de tantas iglesias medievales[274]. Se ve aparecer aquí otra significación de las caras de Jano: él es el "Señor de las dos vías" a las cuales dan acceso las dos puertas solsticiales; esas dos vías, la de izquierda y la de derecha (pues se encuentra aquí ese otro simbolismo que señalábamos antes), representadas por los pitagóricos con la

---

cabeza y los pies, equivalentes del alfa y el omega.

[270] Esta barca de Jano podía navegar en los dos sentidos, hacia adelante o, hacia atrás, en correspondencia con los dos rostros de Jano mismo.

[271] El cetro y la llave están, por otra parte, en relaciones simbólicas con el "Eje del Mundo".

[272] *De Monarchia,* III, 16. Damos la explicación de este pasaje de Dante en *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel.*

[273] Debemos recordar, de paso, aunque lo hayamos señalado ya en diversas oportunidades, que Jano tenía además otra función: era el dios de las corporaciones de artesanos o *Collegia fabrorum,* las cuales celebraban en su honor las dos fiestas solsticiales de invierno y de verano. Ulteriormente, esta costumbre se mantuvo en las corporaciones de constructores; pero, con el cristianismo, esas fiestas solsticiales se identificaron con las de los dos San Juan, el de invierno y el de verano (de donde la expresión "Logia de San Juan", conservada hasta en la masonería moderna); es éste un ejemplo de la adaptación de los símbolos precristianos, harto a menudo desconocida o mal interpretada por los modernos.

[274] Esto se vincula manifiestamente con lo que indicábamos en la nota anterior acerca de las tradiciones conservadas por las corporaciones de constructores.

letra Y[275], y figuradas también, en forma exotérica, por el mito de Hércules entre la virtud y el vicio. Son las dos mismas vías que la tradición hindú, por su parte, designa como la "vía de los dioses" (*deva-yâna*) y la "vía de los antepasados" (*pitr-yâna*)*;* y *Ganeça*, cuyo simbolismo tiene numerosos puntos de contacto con el de Jano, es igualmente el "Señor de las dos vías", por consecuencia inmediata de su carácter de "Señor del Conocimiento", lo que nos remite de nuevo a la idea de la iniciación en los misterios. Por último, esas dos vías son también, en cierto sentido, al igual que las puertas por las cuales se llega a ellas, la de los cielos y la de los infiernos[276]; y se notará que los dos lados a los cuales corresponden, la derecha y la izquierda, son igualmente aquellos en que se distribuyen respectivamente los elegidos y los condenados en las representaciones del Juicio final, lo cual también, por una coincidencia harto significativa, se encuentra con tanta frecuencia en el portal de las iglesias, y no en cualquier otra parte del edificio[277].

Tales representaciones, así como las del Zodíaco, expresan, según creemos, algo de absolutamente fundamental en la concepción de los constructores de catedrales, que se proponían dar a sus obras un carácter "pantacular" en el verdadero sentido del término[278], es decir, hacer de ellas como una especie de compendio sintético del Universo[279].

[275] Este antiguo símbolo se ha mantenido hasta época bastante reciente: lo hemos encontrado, en particular, en el pie de imprenta de Nicolas du Chemin, diseñado por Jean Cousin, en *Le Champ fleuri* de Geoffroy Tory (París, 1529), donde se lo designa con, el nombre de "letra pitagórica'; y también en el museo del Louvre, en diversos muebles del Renacimiento.

[276] En los símbolos renacentistas que acabamos de mencionar, las dos vías se designan, en esta relación, como *via arcta* y *via lata*: 'vía estrecha' y 'vía ancha'.

[277] A veces parece que lo que está referido a la derecha en ciertos casos lo esté a la izquierda en otros, e inversamente; ocurre, por otra parte, que esta contradicción no sea sino aparente, pues es preciso siempre buscar con respecto a qué se toma la derecha y la izquierda; cuando la contradicción es real, se explica por ciertas concepciones "cíclicas" bastante complejas, que influyen sobre las correspondencias de que se trata. Señalamos esto únicamente con el fin de no disimular una dificultad que debe tenerse en cuenta para interpretar correctamente un número considerable de símbolos [cf. *La Grande Triade,* cap. VII].

[278] Debe escribirse "pantáculo" (*pantaculum,* literalmente 'pequeño Todo') y no "pentáculo", como se hace harto a menudo; este error ortográfico ha hecho creer a algunos que la palabra tenía relación con el número 5 y debía considerarse sinónima de "pentagrama".

[279] Esta concepción, por lo demás, está implicada en cierto modo en el plano mismo de la catedral; pero, por el momento al menos, no podernos emprender la justificación de este aserto, la cual nos llevaría mucho más lejos.

XIX

EL JEROGLIFICO DE CÁNCER[280]

En el curso de nuestros diversos estudios, hemos tenido frecuente oportunidad de aludir al simbolismo del ciclo anual, con sus dos mitades ascendente y descendente, y en especial al de las dos puertas solsticiales, que abren y cierran respectivamente esas dos mitades del ciclo y están en relación con la figura de Jano entre los latinos como con la de *Ganeça* entre los hindúes[281]. Para comprender bien toda la importancia de ese simbolismo, ha de recordarse que, en virtud de la analogía de cada una de las partes del Universo con el todo, hay correspondencia entre las leyes de todos los ciclos, de cualquier orden que fueren, de suerte que el ciclo anual, por ejemplo, podrá entenderse como una imagen reducida, y por consiguiente más accesible, de los grandes ciclos cósmicos (una expresión como la de "gran año" lo indica con bastante claridad), y como un compendio, si así puede decirse, del proceso mismo de la manifestación universal; es, por otra parte, lo que da a la astrología toda su significación en tanto que ciencia propiamente "cosmológica".

Siendo así, los dos "puntos de detención" del curso solar (es el sentido etimológico del vocablo "solsticio") deben corresponder a los dos términos extremos de la manifestación, sea en su conjunto, sea en cada uno de los ciclos que la constituyen, ciclos que están en multitud indefinida y que no son sino los diferentes estados o grados de la Existencia universal. Si se aplica esto más particularmente a un ciclo de manifestación

[280] [Publicado en *V. I.*, julio de 1931].

[281] Ver especialmente *Le Roi du* Monde, cap. III.

individual, tal como el de la existencia en el estado humano, podrá comprenderse fácilmente por qué las dos puertas solsticiales se designan tradicionalmente como "la puerta de los hombres" y la "puerta de los dioses". La "puerta de los hombres", correspondiente al solsticio de verano y al signo zodiacal de Cáncer, es la entrada en la manifestación individual; la "puerta de los dioses", correspondiente al solsticio de invierno y al signo zodiacal de Capricornio, es la salida de esa misma manifestación y el paso a los estados superiores, ya que los "dioses" (los *deva* de la tradición hindú), al igual que los "ángeles", según otra terminología, representan propiamente, desde el punto de vista metafísico, los estados supraindividuales del ser[282].

Si se considera la repartición de los signos zodiacales según los cuatro trígonos elementales, se ve que el signo de Cáncer corresponde al "fondo de las Aguas" es decir, en sentido cosmológico, al medio embriogénico en que están depositados los gérmenes del mundo manifestado, gérmenes correspondientes, en el orden "macrocósmico", al *Brahmânda o* "Huevo del Mundo", y, en el orden "microcósmico", al *pinda,* prototipo formal de la individualidad, preexistente en modo sutil desde el origen de la manifestación cíclica, como una de las posibilidades que deberán desarrollarse en el curso de dicha manifestación[283]. Esto puede igualmente ser referido al hecho de que el signo de Cáncer es el domicilio de la Luna, cuya relación con las Aguas es bien conocida, y que, como las Aguas mismas, representa el principio pasivo y plástico de la manifestación: la esfera lunar es propiamente el "mundo de la formación", o el dominio de la elaboración de las formas en el estado sutil, punto de partida de la existencia en modo individual[284].

En el símbolo astrológico de Cáncer, , se ve el germen en estado de semidesarrollo, que es precisamente el estado sutil; se trata, pues, no del embrión corpóreo, sino del prototipo formal a que acabamos de referirnos, y cuya existencia se sitúa en el dominio psíquico o "mundo intermedio". Por otra parte, su figura es la de la *u* sánscrita, elemento de espiral que, en el *ákshara* o monosílabo sagrado *Om*, constituye el término intermedio entre el punto (*m*), que representa la no-manifestación principial, y la línea recta (*a*)*,* que representa el desarrollo completo de la manifestación en el estado denso o burdo (corpóreo)[285].

Además, este germen es doble en el signo de Cáncer, y sus dos partes idénticas se sitúan en posiciones inversas, representando por eso mismo dos términos complementarios: es el *yang* y el *yín* de la tradición extremo-oriental, donde el símbolo *yin-yang* que los reúne

[282] Este punto está explicado más ampliamente en *Les États multiples de l'Être.*

[283] Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XIII y XIX. La analogía constitutiva del "microcosmo" y el "macrocosmo", considerados en este aspecto, se expresa en la doctrina hindú con esta fórmula: "*Yathâ pinda, tathâ Brahmânda*", 'tal el embrión individual (sutil), tal el Huevo del Mundo'.

[284] Ver *ibid.,* cap. XXI. Hemos señalado en diversas ocasiones la identidad del "mundo de la formación" o *Yetsiráh*, según la terminología de la Cábala hebrea, y el dominio de la manifestación sutil.

[285] Sobre estas formas geométricas correspondientes respectivamente a los tres *mâtrâ* de *Om*, véase *ibid*., cap. XVI. Conviene recordar a este respecto que el punto es el principio primordial de todas las figuras geométricas, como lo no-manifestado lo es de todos los estados de manifestación, y que, siendo no-formal y "sin dimensiones", es en su orden la unidad verdadera e indivisible, lo que hace de él un símbolo natural del Ser puro.

tiene precisamente forma análoga. Este símbolo, en cuanto representativo de las revoluciones cíclicas, cuyas fases están vinculadas con el predominio alternativo del *yang* y del *yin,* se halla en relación con otras figuras de gran importancia desde el punto de vista tradicional, como la del *svástika,* y también la de la doble espiral, que se refiere al simbolismo de los dos hemisferios. Éstos, el uno luminoso y el otro oscuro (*yang,* en su sentido original, es el lado de la luz, y *yin* el de la sombra), son las dos mitades del "Huevo del Mundo", asimiladas respectivamente al Cielo y la Tierra[286]. Son también, para cada ser, y siempre en virtud de la analogía entre "microcosmo" y "macrocosmo", las dos mitades del Andrógino primordial, que generalmente se describe, de modo simbólico, como de forma esférica[287]; esta forma esférica es la del ser completo que está en virtualidad en el germen originario, y que debe ser reconstituido en su plenitud efectiva al término del desarrollo cíclico individual.

Es de advertir, por otra parte, que su forma es también el esquema de la concha (*çankha*)*,* la cual está evidentemente en relación directa con las Aguas y se representa igualmente como receptáculo de los gérmenes del ciclo futuro durante los períodos de *prálaya* o "disolución exterior" del mundo. Esa concha encierra el sonido primordial e imperecedero (*ákshara*)*,* el monosílabo *Om*, que es, por sus tres elementos sonoros (*mâtrâ*)*,* la esencia del triple *Veda;* y es así cómo el *Veda* subsiste perpetuamente, siendo en sí mismo anterior a todos los mundos, pero en cierto modo oculto o envuelto durante los cataclismos cósmicos que separan los diferentes ciclos, para ser luego manifestado de nuevo al comienzo de cada uno de éstos[288]. Por otra parte, el esquema puede completarse como representación del *ákshara* mismo: la línea recta (*a*) recubre y encierra la concha (*u*), que contiene en su interior el punto (*m*) o principio esencial de los seres[289]; la línea recta representa entonces al mismo tiempo, por su sentido horizontal, la "superficie de las Aguas", es decir, el medio, sustancial en el que se producirá el desarrollo de los gérmenes (representado en el simbolismo oriental por el abrirse de la flor de loto) después de finalizado, el período de oscurecimiento intermedio (*sandhyá*) entre dos ciclos. Se tendrán entonces, prosiguiendo con la misma representación esquemática, una figura que podrá describirse como la concha dada vuelta y abriéndose para dejar salir los gérmenes,

[286] Estos dos hemisferios estaban figurados entre los griegos por los tocados redondos de los *Dioscuros,* que son las dos mitades del huevo de Leda, es decir, del huevo de cisne, que, como también el huevo de serpiente, representa el "Huevo del Mundo" (cf. el *Hamsa* ['cisne' o 'ganso silvestre'] de la tradición hindú).

[287] Ver, por ejemplo, el discurso que Platón pone en el *Banquete* en boca de Aristófanes, cuyo valor simbólico, empero evidente, los comentarios modernos cometen el error de desconocer. Hemos desarrollado las consideraciones concernientes a esta forma esférica en *Le Symbolisme de la Croix.*

[288] La afirmación de la perpetuidad del *Veda* debe vincularse directamente a la teoría cosmológica de la primordialidad del sonido (*çabda*) entre las cualidades sensibles (como cualidad propia del Éter, *Akâça,* que es el primero de esos elementos); y esta teoría a su vez debe ser puesta en relación con la de la "creación por el Verbo" en las tradiciones occidentales: el sonido primordial es la Palabra divina "por la cual todas las cosas han sido hechas".

[289] Por una concordancia muy notable, este esquema es igualmente el de la oreja humana, órgano de la audición, que debe, efectivamente, si ha de ser apta para la percepción del sonido, tener una disposición conforme a la naturaleza de éste.

siguiendo la línea recta ahora orientada en el sentido vertical descendente, que es el del desarrollo de la manifestación a partir de su principio no-manifestado[290].

De estas dos posiciones de la concha, que se encuentran en las dos mitades del símbolo de Cáncer, la primera corresponde a la figura del arca de Noé (o de *Satyávrata* en la tradición hindú), que puede representarse como la mitad inferior de una circunferencia, cerrada por su diámetro horizontal, en cuyo interior se contiene el punto en que se sintetizan todos los gérmenes en estado de completo repliegue[291]. La segunda posición está simbolizada por el arco iris que aparece "en la nube", es decir, en la región de las Aguas superiores, en el momento que señala el restablecimiento del orden y la renovación de todas las cosas, mientras que el arca, durante el cataclismo, flotaba sobre el océano de las Aguas inferiores; es, pues, la mitad superior de la misma circunferencia; y la reunión de las dos figuras, mutuamente inversas y complementarias, forma una sola figura circular o cíclica completa, reconstitución de la forma esférica primordial: esta circunferencia es el corte vertical de la esfera, cuyo corte horizontal está representado por el recinto circular del Paraíso terrestre[292]. En el *yin-yang* extremo-oriental, se encuentran en la parte interior las dos semicircunferencias, pero desplazadas por un desdoblamiento del centro, que representa una polarización, la cual para cada estado de manifestación, es análoga a la de *Sat* o el Ser puro en *Púrusha-Prákrti* para la manifestación universal[293].

Estas consideraciones no tienen la pretensión de ser completas, y sin duda no corresponden sino a algunos de los aspectos del signo de Cáncer; pero podrán por lo menos servir de ejemplo para mostrar que hay en la astrología tradicional muy otra cosa que un "arte adivinatoria" o una "ciencia conjetural", como lo piensan los modernos. Hay en ella, en realidad, todo cuanto se encuentra también, bajo expresiones diversas, en otras ciencias del mismo orden, según lo hemos indicado ya en nuestro estudio sobre "la ciencia de las letras"[294], lo cual da a estas ciencias un valor propiamente iniciático, que permite considerarlas verdaderamente como parte integrante de la "Ciencia sagrada".

---

[290] Esta nueva figura es la que se da en el *Arqueómetra* para la letra *het,* letra zodiacal de Cáncer.

[291] La semicircunferencia debe considerarse aquí como un equivalente morfológico del elemento espiral a que nos hemos referido antes; pero en éste se ve netamente el desarrollo efectuándose a partir del punto-germen inicial.

[292] Ver *Le Roi du Monde,* cap. XI. Esto tiene igualmente una relación con los misterios de la letra *nûn* del alfabeto árabe [cfr. cap. XXIII: "Los misterios de la letra *Nûn*"].

[293] Es una primera distinción o diferenciación, pero aún sin separación de los complementarios; a este estadio corresponde propiamente la constitución del Andrógino, mientras que, anteriormente a esa diferenciación, no puede hablarse sino de la "neutralidad" que es la del Ser puro [ver *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXVIII].

[294] [Ver cap. VI].

XX

SHET[295]

Kâna el-insânu háyyatan fi-l-qídam
('Fue el hombre serpiente en lo antiguo')

En un curioso libro inglés sobre las "postrimerías", *The Antichrist* (*Personal. Future*), de E. H. Moggridge[296] ,hay un punto que ha atraído particularmente nuestra atención y sobre el cual quisiéramos aportar algunas luces: es la interpretación de los nombres de Nimrod y Shet. A decir verdad, la asimilación entre ambos por el autor impone muchas reservas, pero hay por lo menos cierta relación real, y las vinculaciones establecidas sobre la base del simbolismo animalístico nos parecen bien fundadas.
Dejemos establecido, ante todo, que *namar* en hebreo, como *nimr* en árabe, es propiamente el "animal moteado", nombre común al tigre, la pantera y el leopardo; y puede decirse, aun ateniéndose al sentido más exterior, que estos animales representan adecuadamente, en efecto, al "cazador" que fue Nimrod según la Biblia. Pero además el tigre, encarado en un sentido no forzosamente desfavorable, es, como el oso en la tradición nórdica, un símbolo del *kshátriya*; y la fundación de Nínive y del imperio asirio por Nimrod parece ser,

[295] [Publicado en *V. I*, octubre de 1931.] [Se mantienen aquí, como en el original, las formas hebreas de los nombres Set y Nemrod. (*N. del T.*)].

[296] [Comentado por Argos en una crónica de V. I., julio de 1931, titulada: "…d'un curieux livre sur les derniers temps"].

efectivamente, producto de una rebelión de los *kshátriya* contra la autoridad de la casta sacerdotal caldea. De ahí la relación legendaria establecida entre Nimrod y los *Nefilîm* u otros "gigantes" antediluvianos, que figuran también a los *kshátriya* en períodos anteriores; y de ahí, igualmente, que Nimrod haya quedado proverbialmente como imagen del poder temporal que se afirma independiente de la autoridad. espiritual.

Ahora bien; ¿cuál es la relación de todo esto con Shet? El tigre y los demás animales similares son, en cuanto "destructores", emblemas del *Set* egipcio, hermano y matador de Osiris, al cual los griegos dieron el nombre de Tifón; y puede decirse que el espíritu "nemródico" procede del principio tenebroso designado con el nombre de *Set,* sin que se pretenda por eso que éste se identifique con el mismo Nimrod: hay aquí una distinción que es más que un simple matiz. Pero el punto que parece ofrecer la mayor dificultad es esa significación maléfica del nombre de *Set o Shet,* el cual, por otra parte, en cuanto designa al hijo de Adán, lejos de significar la destrucción evoca al contrario la idea de estabilidad y de restauración del orden. Por lo demás, si se quiere establecer vinculaciones bíblicas, el papel de Set con respecto a Osiris recordaría el de Caín con respecto a Abel; y a este propósito haremos notar que algunos hacen de Nimrod, uno de los "cainitas" a quienes se atribuye el haber escapado al cataclismo antediluviano. Pero el Shet del *Génesis* se opone a Caín, lejos de poder asimilársele: ¿cómo, pues, se encuentra su nombre aquí asociado?

De hecho, el vocablo *Shet* tiene en hebreo mismo los dos sentidos contrarios: el de "fundamento" y el de "tumulto" y "ruina"[297]; y la expresión *benì Shet* ("hijo de Shet") se encuentra también con esa doble significación. Verdad es que los lingüistas quieren ver en ese doble significado dos palabras distintas, provenientes de dos distintas raíces verbales: *shyt* para el primero y *shat* para el segundo; pero la distinción de las dos raíces aparece como enteramente secundaria, y en todo caso sus elementos constitutivos esenciales son ciertamente idénticos. En realidad, no ha de verse en ello sino una aplicación de ese doble sentido de los símbolos al cual hemos tenido frecuente ocasión de aludir; y tal aplicación tiene más particularmente lugar en el caso del simbolismo de la serpiente.

En efecto, si el tigre o el leopardo es un símbolo del *Set* egipcio, la serpiente es el otro[298]; y ello se comprende sin dificultad, si se la encara según su aspecto maléfico, el que más comúnmente se le atribuye; pero se olvida casi siempre que la serpiente tiene además un aspecto benéfico, el cual se encuentra también en el simbolismo del antiguo Egipto, especialmente en la forma de la serpiente real, el *uraeus* o basilisco[299] Aun en la iconografía cristiana, la serpiente es a veces símbolo de Cristo[300]; y el Shet bíblico, cuyo papel en la leyenda del Graal hemos señalado en otra ocasión[301], se considera a menudo como una

---

[297] La palabra es idéntica en los dos casos, pero, cosa harto curiosa, es masculina en el primero y femenina en el segundo.

[298] Es muy notable que, el nombre griego *Typhôn* esté anagramáticamente formado por los mismos elementos que *Pythôn.*

[299] Recordemos también a la serpiente que figura a *Knef* y produce el "Huevo del Mundo" por su boca (símbolo del Verbo); sabido es que éste, para los druidas, era igualmente el "huevo de serpiente" (representado por el erizo de mar fósil).

[300] En *Le Roi du Mondè,* cap. III, hemos señalado a este respecto la figuración de la anfisbena [*amphisbaina*], serpiente de dos cabezas, una de las cuales representa a Cristo y la otra a Satán.

[301] *Le Roi du Monde,* cap. V.

"prefiguración" de Cristo[302]. Puede decirse que los dos Shet no son en el fondo sino las dos serpientes del caduceo hermético[303]: son, si se quiere, la vida y la muerte, producidas ambas por un poder único en su esencia pero doble en su manifestación[304].

Si nos detenemos en esta interpretación en términos de vida y muerte, aunque no sea en suma sino una aplicación particular de la consideración de dos términos contrarios o antagónicos, ello se debe a que el simbolismo de la serpiente está ligado ante todo a la idea misma de vida[305]; en árabe, la serpiente se llama *el*-ha*yyah*, y la vida *el*-ha*yàh* (hebreo ha*yàh,* a la vez 'vida' y 'animal', de la raíz h*ay*, común a ambas lenguas)[306]. Esto, que se vincula con el simbolismo del "Árbol de Vida"[307], permite a la vez entrever una singular relación entre la serpiente y Eva (H*awà*, la 'viviente'); y pueden recordarse aquí las figuraciones medievales de la "tentación", donde el cuerpo de la serpiente, enroscado al árbol, tiene encima un busto de mujer[308]. Cosa no menos extraña, en el simbolismo chino *Fu-hsi y su* hermana *Nü-kua,* que, se dice, reinaron juntos formando una pareja fraterna, como se la encuentra igualmente en el antiguo Egipto (inclusive hasta en la época de los Tolomeos), se representan a veces con cuerpo de serpiente y cabeza humana; y hasta ocurre que las dos serpientes se entrelacen como las del caduceo, por alusión sin duda al complementarismo del *yang* y el *yin*[309]. Sin insistir más, lo cual arriesgaría llevarnos demasiado lejos, podemos ver en todo ello la indicación de que la serpiente, desde épocas sin duda muy remotas, ha tenido una importancia insospechada hoy; y, si se estudiaran detenidamente todos los aspectos de su simbolismo, especialmente en Egipto y en la India, podría llegarse sin duda a muy inesperadas comprobaciones.

Acerca del doble sentido de los símbolos, es de notar que el número 666 tampoco tiene significación exclusivamente maléfica; si bien es "el número de la Bestia", es ante todo un número solar, y, como en otro lugar hemos dicho[310], el de *Hajatrî*'*el* o "Ángel de la Corona". Por otra parte, el mismo número resulta del nombre *Sôrat,* que es, según los cabalistas, el demonio solar, opuesto como tal al arcángel *Mîja*'*el,* y esto se refiere a las dos caras de *Metratón*[311]; *Sôrat* es, además, el anagrama de *setûr*, que significa "cosa

---

[302] Es verosímil que los gnósticos llamados "setianos" no difirieran en realidad de los "ofitas", para los cuales la serpiente (*óphis*) era símbolo del Verbo y la Sabiduría, (*Sophía*).

[303] Es muy curioso que el nombre de Shet, reducido a sus elementos esenciales S T en el alfabeto latino (que no es sino una forma del alfabeto fenicio), dé la figura de la "serpiente de bronce". A propósito de esta última, señalemos que en realidad la misma palabra significa en hebreo "serpiente" (*nahash*) *y* "bronce" (*nehash*)*;* se encuentra en árabe otra relación no menos extraña: *nahas* ('calamidad') y *nahàs* ('cobre').

[304] Se podrá, sobre este punto, remitir al estudio que hemos dedicado a las "piedras del rayo" [cap. XXV de esta compilación].

[305] Este sentido es particularmente manifiesto para la serpiente que se enrolla en torno del bastón de Esculapio.

[306] *El-Hay* es uno de los principales nombres divinos; debe traducírselo, no por "el Viviente", como a menudo se hace, sino por "el Vivificante", el que da la vida o es el principio de ella.

[307] Ver *Le Symbolisme de la Croix,* cap. XXV.

[308] Se encuentra un ejemplo en el portal izquierdo de Notre-Dame de París.

[309] Se dice que *Nü-kua* fundió piedras de los cinco colores (blanco, negro, rojo, amarillo, azul) para reparar un desgarramiento en la bóveda celeste, y también que cortó las cuatro patas de la tortuga para asentar en ellas las cuatro extremidades del mundo.

[310] *Le Roi* du *Monde, cap*. V.

[311] *Ibid.*, cap. III.

escondida": ¿es éste el "nombre de misterio" de que habla el *Apocalipsis*? Pero, si *satar* significa 'ocultar', significa también 'proteger'; y en árabe la misma palabra *sátar* evoca casi únicamente la idea de 'protección', e incluso a menudo la de una protección divina y providencial[312]; también aquí las cosas son, pues, mucho menos simples de lo que las creen quienes no las ven sino de un lado.

Pero volvamos a los animales simbólicos del *Set* egipcio, entre los cuales está también el cocodrilo, lo que se explica de por sí, y el hipopótamo, en el cual algunos han querido ver el *Behemôt* del *Libro de Job*, y acaso no sin cierta razón, aunque esa palabra (plural de *behemáh,* en árabe *bahîrnah*) sea propiamente una designación colectiva de todos los grandes cuadrúpedos[313]. Pero otro animal que, aunque pueda parecer muy extraño, tiene aquí por lo menos tanta importancia como el hipopótamo es el asno, y más en especial el asno de pelo rojo[314], que estaba representado como una de las entidades más temibles entre todas las que el difunto debía encontrar en el curso de su viaje de ultratumba, o, lo que esotéricamente es lo mismo, el iniciado en el curso de sus pruebas; ¿no sería ésa, más bien que el hipopótamo, la "bestia escarlata" del *Apocalipsis*?[315]. En todo caso, uno de los aspectos más tenebrosos de los misterios "tifónicos" era el culto del "dios de cabeza de asno", al cual, según es sabido, se acusó a los primeros cristianos de adherirse[316]; tenemos ciertas razones para creer que, en una u otra forma, ese culto se ha continuado hasta nuestros días, y algunos afirman, inclusive, que ha de durar hasta el fin del ciclo actual.

---

[312] ¿Se podría, sin exceso de fantasía lingüística, relacionar estas palabras con el griego *sôtèr*, 'salvador'? ¿Y ha de decirse, a este respecto, que puede y aun debe existir una singular semejanza entre las designaciones de Cristo [en árabe] (*el-Messih*) y del Anticristo (*el MessÎj*)? [Véase sobre este asunto *Le Régne de la quantité et les signes des temps.* cap. XXXIX].

[313] La raíz *baham* o *abham* significa 'ser mudo' y también 'estar oculto'; si el sentido general de *Behemôt se* vincula a la primera de estas dos ideas, la segunda puede evocar más especialmente al animal "que se oculta entre los juncos"; y aquí es también bastante curiosa la relación con el sentido de la otra raíz, *satar*, a que acabamos de referirnos.

[314] Todavía otra extraña semejanza lingüística: en árabe, "asno" se dice h*ímar* (en hebreo: h*emôr*), y "rojo", *áh*m*ar*; el "asno rojo" sería, pues, como la "serpiente de bronce", una especie de "pleonasmo" en simbolismo fónico.

[315] En la India, el asno es la montura simbólica de *Mudêvî,* el aspecto infernal de la *Çakti.*

[316] El papel del asno en la tradición evangélica, cuando el nacimiento de Cristo, y cuando su entrada en Jerusalén, puede parecer en contradicción con el carácter maléfico que se le atribuye en casi todas las demás tradiciones; y la "fiesta del asno" que se celebraba en el Medioevo no parece haber sido explicada jamás de manera satisfactoria; nos guardaremos muy bien de arriesgar la menor interpretación sobre este tema tan oscuro. [Los dos puntos tocados en esta nota fueron tratados mucho más tarde por el autor, en un artículo "Sobre la significación de las fiestas 'carnavalescas'", en *É. T.*, diciembre de 1945, que constituye aquí el capítulo siguiente. Parecerá curioso, sin embargo, que, aun mencionando los puntos en cuestión, R. Guénon lo haya hecho la primera vez de manera tan cuidadosamente limitada. La explicación podría buscarse, en las razones circunstanciales, y muy especiales, que tuvo el autor de encarar el tema mismo de este artículo, en una época en que, por otra parte, respondía a ciertos ataques dirigidos contra él y su obra por varios colaboradores de la *Revue internationale des Sociétés secrétes.* Es un asunto muy complejo, y bien instructivo, por lo demás, acerca de las fuerzas que intervienen en este orden de cosas, pero del cual no podemos aquí sino hacer simple mención, sin insistir en ello. Podrá solamente advertirse que la frase siguiente del texto se refiere a la conservación en nuestros días de esos tenebrosos misterios "tifónicos"].

De este último punto, queremos sacar por lo menos una conclusión: al declinar una civilización, lo que persiste más tiempo es el lado más inferior de su tradición propia, el lado "mágico" particularmente, lo que contribuye, por otra parte, debido a las desviaciones a que da origen, a completar su ruina; es lo que, se dice, habría ocurrido con la Atlántida[317]. Eso es también lo único cuyos residuos han subsistido en el caso de civilizaciones que han desaparecido enteramente; la comprobación es fácil para Egipto, Caldea, e incluso para el druidismo; y sin duda el "fetichismo" de los pueblos negros tiene origen análogo. Podría decirse que la hechicería está formada por vestigios de las civilizaciones muertas; ¿será por eso que la serpiente, en las épocas más recientes, no ha conservado casi sino su significación maléfica, y que el dragón, antiguo símbolo oriental del Verbo, no suscita ya sino ideas "diabólicas" en el espíritu de los modernos occidentales?[318].

XXI

SOBRE LA SIGNIFICACION DE LAS FIESTAS "CARNAVALESCAS"[319]

Con motivo de cierta "teoría de la fiesta" formulada por un sociólogo, habíamos señalado[320] que esta teoría, entre otros defectos, tenía el de querer reducir todas las fiestas a un solo tipo, que constituye lo que podría llamarse las fiestas "carnavalescas" expresión que nos parece lo bastante clara para ser comprendida por todos, ya que el carnaval representa efectivamente lo que de ellas subsiste aún en Occidente; y decíamos entonces que con motivo de ese género de fiestas se plantean problemas dignos de más detenido examen. En efecto, la impresión que de ellas se desprende es siempre, y ante todo, la de "desorden" en el sentido más cabal del término; ¿cómo es, pues, que se comprueba la existencia de esas fiestas no solo en una época como la nuestra, donde en suma podría considerárselas, si le fuesen peculiares, como simplemente una de las numerosas manifestaciones del desequilibrio general sino también, e inclusive con desarrollo mucho más amplió, en las civilizaciones tradicionales, con las cuales parecerían a primera vista incompatibles?

No es inútil citar aquí algunos ejemplos precisos, y mencionaremos ante todo, a este respecto, ciertas fiestas de carácter realmente extraño que se celebraran en el Medioevo: la "fiesta del asno", en la cual este animal, cuyo simbolismo propiamente "satánico" es muy conocido en todas las tradiciones[321], era introducido hasta en el coro mismo de la iglesia,

[317] [Cfr. Le *Régne de la quantité et les signes des temps,* cap. XXXVIII: "De l'anti-tradition à la contre-tradition", pág. 258 y n. 1].

[318] [Cfr. *ibid.,* cap. XXX: "Le renversement des symboles", pág. 200].

[319] [Publicado en *É. T.*, diciembre de 1945].

[320] Ver *É. T.,* abril de 1940, pág. 169.

[321] Sería un error querer oponer a esto el papel desempeñado por el asno en la tradición evangélica, pues, en realidad, el buey y el asno, situados a una y otra parte de la cuna en el nacimiento de Cristo, simbolizan respectivamente el conjunto de las fuerzas benéficas y el de las fuerzas maléficas; ambos conjuntos se

donde ocupaba el sitio de honor y recibía las señales de veneración más extraordinarias; y la "fiesta de los locos" donde el bajo clero se entregaba a las peores inconveniencias, parodiando a la vez la jerarquía eclesiástica y la liturgia misma[322]. ¿Cómo es posible explicar que semejantes cosas, cuyo carácter más evidente es incontestablemente el de parodia y aun de sacrilegio[323], hayan podido en una época como esa ser no solo toleradas, sino inclusive admitidas en cierto modo oficialmente?

Mencionaremos también las saturnales de la antigua Roma, de las cuales, por otra parte, parece derivar directamente el carnaval moderno, aunque a decir verdad ya solamente como un vestigio muy disminuido: durante esas fiestas, los esclavos mandaban a los amos y éstos les servían[324]; se tenía entonces la imagen de un verdadero mundo invertido", donde todo, se hacía al revés del orden normal[325]. Aunque se pretenda comúnmente que había en esas fiestas una evocación de la "edad de oro", esta interpretación es manifiestamente falsa, pues no se trata de una especie de "igualdad", que podría en rigor considerarse como representación, en la medida en que las condiciones presentes lo permiten[326], de la indiferenciación primera de las funciones sociales: se trata de una inversión de las relaciones jerárquicas, lo que es algo enteramente diverso, y tal inversión constituye, de modo general, uno de los caracteres más netos del, "satanismo". Hay que ver en ellas, pues, más bien algo que se refiere al. aspecto "siniestro" de Saturno, aspecto que ciertamente no le pertenece en cuanto dios de la "edad de oro", sino, al contrario, en tanto que no es ya actualmente sino el dios caído de un período concluso[327].

---

encuentran nuevamente, por lo demás, en la Crucifixión, bajo la forma del buen ladrón y el mal ladrón. Por otra parte, Cristo montado sobre un asno a su entrada en Jerusalén representa el triunfo sobre las fuerzas maléficas, triunfo cuya realización constituye propiamente la "Redención" misma. [En esta nota se encuentra la respuesta al primero de los dos puntos dejados en suspenso por el autor en una de las notas del cap. XX: Shet; la explicación del segundo punto se da en el cuerpo del artículo].

[322] Esos "locos" llevaban, por otra parte, un bonete con largas orejas, manifiestamente destinado a evocar la idea de una cabeza de asno, y este rasgo no es menos significativo desde el punto de vista en que nos hemos situado.

[323] El autor de la teoría a que aludimos reconoce ciertamente la existencia de esta parodia y sacrilegio, pero, refiriéndolas a su concepción de la "fiesta" en general, pretende hacer de ellos elementos característicos de lo "sagrado" mismo, lo que no solo es una paradoja algo excesiva, sino, hay que decirlo claramente, una pura y simple contradicción.

[324] Inclusive se encuentran, en regiones muy diversas, casos de fiestas del mismo género en que se llegaba hasta a conferir temporariamente a un esclavo o a un criminal las insignias de la realeza, con todo el poder que ellas comportan, solo que para darle muerte una vez la fiesta terminada.

[325] El mismo autor habla también, a este respecto, de "actos al revés" y aun de "retorno al caos" lo que contiene por lo menos una parte de verdad, pero, por una asombrosa confusión de ideas, quiere asimilar ese caos a la edad de oro".

[326] Queremos decir, las condiciones del *Kali-Yuga* o "edad de hierro", de la cual la época romana. forma parte tanto como la nuestra.

[327] Que los antiguos dioses se conviertan en cierto modo en demonios es un hecho generalmente comprobado, y del cual la actitud de los cristianos con respecto a los dioses del "paganismo" no es sino un simple caso particular; pero al parecer nunca se lo ha explicado como convendría; no podemos, por lo demás, insistir aquí sobre este punto, que nos llevaría fuera de nuestro tema. Debe quedar bien entendido que esto, que se refiere únicamente a ciertas condiciones cíclicas, no afecta ni modifica en nada el carácter esencial de esos mismos dioses en tanto que simbolizan intemporalmente principios de orden suprahumano, de suerte

Se ve por estos ejemplos que en las fiestas de ese género hay invariablemente un elemento "siniestro" y aun "satánico", y es de notar, muy particularmente, que precisamente este elemento mismo es lo que place al vulgo y excita su alegría: se trata, en efecto, de algo muy propio, más que cualquier otra cosa, para dar satisfacción a las tendencias del "hombre caído", en cuanto estas tendencias lo llevan a desarrollar sobre todo las posibilidades más inferiores de su ser. Y precisamente en esto reside la verdadera razón de ser de tales fiestas: se trata, en suma, de "canalizar" en alguna forma esas tendencias y hacerlas lo más inofensivas posible dándoles ocasión de manifestarse, pero solo durante períodos muy breves y en circunstancias bien determinadas, y asignando además a esa manifestación límites estrictos que no se le permite sobrepasar[328]. Si no fuera así, esas mismas tendencias, faltas del mínimo de satisfacción exigido por el estado actual de la humanidad, arriesgarían producir una explosión, si así puede decirse[329], y extender sus efectos a la existencia entera, tanto colectiva como individual, causando un desorden muchísimo más grave que el que se produce solo durante algunos días expresamente reservados a ese fin, y además tanto menos temible cuanto que se encuentra por eso mismo como "regularizado", pues, por una parte, esos días están como puestos fuera del curso normal de las cosas, de modo de no ejercer sobre éste ningún influjo apreciable, y empero, por otra parte, el hecho de que no haya nada de imprevisto "normaliza" en cierto modo el desorden mismo y lo integra en el orden total.

Además de esta explicación general, que es perfectamente evidente si se quiere reflexionar sobre ella, hay algunas observaciones útiles de realizar en lo que concierne más particularmente a las "mascaradas", que desempeñan un papel importante en el carnaval propiamente dicho y en otras fiestas más o menos similares; y tales observaciones confirmarán lo que acabamos de decir. En efecto, las máscaras de carnaval son generalmente feas y evocan lo más a menudo formas animales o demoníacas, de suerte que constituyen como una especie de "materialización" figurativa de esas tendencias inferiores, y hasta "infernales", a las cuales se permite entonces exteriorizarse. Por lo demás, cada uno elegirá naturalmente, entre esas máscaras, aquella que le convenga mejor, es decir aquella que represente lo que está más conforme con sus propias tendencias de ese orden, de modo que podría decirse que la máscara, a la cual se supone la función de ocultar el verdadero rostro del individuo, hace, al contrario, aparecer a los ojos de todos lo que él lleva realmente en sí, pero que debe habitualmente disimular. Es bien notar, pues ello muestra con más precisión aún el carácter de estos hechos, que hay así como una parodia de esa

---

que, junto a este aspecto maléfico accidental, el aspecto benéfico subsiste siempre pese a todo, y aun cuando sea completamente desconocido por la "gente de afuera"; la interpretación astrológica de Saturno podría ofrecer un ejemplo a este respecto.

[328] Esto está en relación con el asunto del "recuadro" simbólico, sobre el cual nos proponemos volver [véase cap. LXVI].

[329] Al final del Medioevo, cuando las fiestas grotescas de que hablamos fueron suprimidas o cayeron en desuso, se produjo una expansión de la hechicería sin ninguna proporción con lo que se había visto en los siglos precedentes; estos dos hechos guardan entre sí una relación bastante directa, aunque generalmente inadvertida, lo que es tanto más asombroso cuanto que hay ciertas semejanzas bastante llamativas entre dichas fiestas y el sabat de los hechiceros, donde todo se hacía también "al revés".

"reversión"[*] que, según lo hemos explicado en otro lugar[330], se produce en cierto grado del desarrollo iniciático; parodia, decimos, y contrahechura verdaderamente "satánica", pues allí esa "reversión" es una exteriorización, no ya de la espiritualidad, sino, muy al contrario, de las posibilidades inferiores del ser[331].

Para terminar con esta breve ojeada, agregaremos que, si las fiestas de este tipo van menguando de más en más y no parecen despertar ya sino apenas el interés de la multitud, ello se debe a que, en una época, como la nuestra, han perdido verdaderamente su razón de ser[332]: ¿cómo, en efecto, podría ser el caso de "circunscribir" el desorden y encerrarlo en límites rigurosamente definidos cuando está difundido por doquiera y se manifiesta de continuo en todos los dominios en que se ejerce la actividad humana? Así, la desaparición casi completa de esas fiestas, de la cual, si se atuviera uno a las apariencias externas y a un punto de vista simplemente "estético", podría caerse en tentación de felicitarse en razón del aspecto de "fealdad" que inevitablemente revisten, esa desaparición, decíamos, constituye al contrario, cuando se va al fondo de las cosas, un síntoma muy poco tranquilizador, pues atestigua que el desorden ha irrumpido en todo el curso de la existencia y se ha generalizado a tal punto que vivimos en realidad, podría decirse, un siniestro "carnaval perpetuo".

---

[*] "Reversión" procura traducir el *retournement* del original francés, con el sentido de 'dar vuelta a algo' volviéndolo de adentro hacia afuera. (*N. del T.*).

[330] Ver "L'Esprit est-il dans le corps ou le corps dans l'esprit" [*Initiation et realisation spirituelle,* cap. XXX].

[331] Había también, en ciertas civilizaciones tradicionales, períodos especiales en que, por razones análogas, se permitía a las "influencias errantes" manifestarse libremente, tomando por otra parte todas las precauciones necesarias en tales casos; esas influencias corresponden, naturalmente, en el orden cósmico, a lo que es el psiquismo inferior en el ser humano, y, por consiguiente, entre sus manifestaciones y las de los influjos espirituales hay la misma relación inversa que entre las dos clases de exteriorización que acabamos de mencionar; además, en esas condiciones, no es difícil comprender que la mascarada misma parece figurar en cierto modo una aparición de "larvas" o espectros maléficos. [Habiendo tenido oportunidad de comunicar al autor algunas reflexiones personales sobre el papel técnico de las manifestaciones organizadas en las fiestas "carnavalescas", recibimos de René Guénon esta respuesta, que transcribimos para completar su exposición: "…hay ciertamente en ello cierta relación con el 'agotamiento de las posibilidades inferiores', pero ha de encarárselo en cierto modo 'colectivamente'" (carta del 18 de diciembre de 1945 a M. Vâlsan). Sobre la cuestión del "agotamiento de las posibilidades inferiores", cf. *L'Ésotérisme de Dante,* cap. VI: "Les trois mondes", y A*perçus sur 1'Initiation,* cap. XXVI: "De la mort initiatique"].

[332] Esto equivale a decir que ya no son, propiamente hablando, sino "supersticiones", en el sentido etimológico de la palabra.

XXII

ALGUNOS ASPECTOS DEL SIMBOLISMO DEL PEZ[333]

El simbolismo del pez, que se encuentra en numerosas formas tradicionales, el cristianismo incluido, es muy complejo y presenta aspectos múltiples que requieren distinguirse con precisión. En cuanto a los orígenes primeros de este símbolo, parece que haya de reconocérsele proveniencia nórdica, y aun hiperbórea: en efecto, se ha señalado su presencia en Alemania del Norte y en Escandinavia[334], y en esas regiones está verosímilmente más cerca de su punto de partida que en el Asia central, a donde fue llevado sin duda por la gran corriente que, salida directamente de la Tradición primordial, debía en seguida dar nacimiento a las doctrinas de India y Persia. Es de notar, por otra parte, que de manera general ciertos animales acuáticos desempeñan un papel sobre todo en el simbolismo de los pueblos del Norte: citaremos solo como ejemplo el pulpo, particularmente difundido entre los escandinavos y los celtas, y presente también en Grecia arcaica como uno de los principales motivos de la ornamentación micénica[335].

Otro hecho que viene también en apoyo de estas consideraciones es que, en la India, la manifestación en forma de pez (*Matsyaavatâra*) se considera como la primera de todas las manifestaciones de *Vishnu*[336], la que se sitúa al comienzo mismo del ciclo actual, y por lo tanto en relación inmediata con el punto de partida de la Tradición primordial. No ha de olvidarse a este respecto que *Vishnu* representa el Principio divino considerado especialmente en su aspecto de conservador del mundo; este papel está muy próximo al del "Salvador", o, más bien, éste es como un caso particular de aquél; y verdaderamente como "Salvador" aparece *Vishnu* en algunas de sus manifestaciones, correspondientes a fases críticas de la historia del mundo[337]. Ahora bien; la idea de "Salvador" está igualmente

[333] [Publicado en *É. T.,* febrero de 1936].

[334] Cf. L. Charbonneau-Lassay, "Le Poisson", en *Reg.,* número de diciembre de 1926.

[335] Los tentáculos del pulpo son generalmente rectos en las figuraciones escandinavas, mientras que están enrollados en espiral en los ornamentos micénicos; en éstos, se ve también aparecer con mucha frecuencia el *svástika* o figuras que derivan manifiestamente de él. El símbolo del pulpo se refiere al signo zodiacal de Cáncer, que corresponde al solsticio de verano y al "fondo de las Aguas"; es fácil comprender así que haya podido tomarse a veces en un "sentido maléfico", ya que ese solsticio es la *Ianua Inferni.*

[336] Debemos hacer notar que no decimos "encarnaciones", como se hace habitualmente en Occidente, pues esta palabra es enteramente inexacta; el sentido propio del vocablo *avatâra* es 'descenso' del Principio divino en el mundo manifestado.

[337] Señalemos también, a este respecto, que la última manifestación, el *Kalkin-Avatâra,* "El que está montado sobre el caballo blanco", la cual ha de ocurrir al final de este ciclo, está descripta en los *Purâna* en

vinculada de modo explícito con el simbolismo cristiano del pez, pues la última letra del *ikhthys* griego se interpreta como la inicial de *sôtèr*[338]*;* ello no tiene nada de sorprendente, sin duda, cuando se trata de Cristo, pero hay, con todo, emblemas que aluden más directamente a algunos otros de sus atributos y que no expresan formalmente ese papel de "Salvador".

En figura de pez, *Vishnu*, al final del *Manvántara* que precede al nuestro, se aparece a *Satyávrata*[339]*,* que, con el nombre de *Vaivásvata*[340]*,* será el *Manu* o Legislador del ciclo actual. El dios le anuncia que el mundo va a ser destruido por las aguas, y le ordena construir el arca en la cual deberán encerrarse los gérmenes del mundo futuro; luego, siempre en forma de pez, guía él mismo el arca sobre las aguas durante el cataclismo; y esta representación del arca conducida por el pez divino es tanto más notable cuanto que se encuentra su equivalente en el simbolismo cristiano[341].

Hay aún, en el *Matsya-avatâra,* otro aspecto que debe retener particularmente nuestra atención: después del cataclismo, o sea al comienzo mismo del presente *Manvántara,* él aporta a los hombres el *Veda,* que ha de entenderse, según la significación etimológica de la palabra (derivada de la raíz *vid-,* 'saber'), como la Ciencia por excelencia o el Conocimiento sagrado en su integridad: es ésta una de las más netas alusiones a la Revelación primordial, o al origen "no humano" de la Tradición. Se dice que el *Veda* subsiste perpetuamente, siendo en sí mismo anterior a todos los mundos; pero está en cierto modo escondido o encerrado durante los cataclismos cósmicos que separan los diferentes ciclos, y debe luego ser manifestado nuevamente. La afirmación de la perpetuidad del *Veda* está, por otra parte, en relación directa con la teoría cosmológica de la primordialidad del sonido entre las cualidades sensibles (como cualidad propia del Éter, *Ákâça,* que es el primero de los elementos)[342]; y esta teoría no es en el fondo otra cosa sino la que otras

---

términos rigurosamente idénticos a los que se encuentran en el *Apocalipsis,* donde están referidos a la "segunda venida" de Cristo.

[338] Cuando el pez se toma como símbolo de Cristo, su nombre griego *lkhthys* se considera como formado por las iniciales de las palabras *Iêsoûs KHristós THeoûs hYiós Sôtèr* ['Jesu-cristo, de Dios Hijo, Salvador'].

[339] Este nombre significa literalmente 'consagrado a la verdad'; y esta idea de la 'Verdad" se encuentra en la designación del *Satya-Yuga,* la primera de las cuatro edades en que se divide el *Manvántara.* Se puede notar también la similitud de la palabra *Satya* con el nombre *Saturno,* considerado precisamente en la antigüedad occidental como el regente de la "edad de oro"; y, en la tradición hindú, la esfera de Saturno se llama *Satya-Loka.*

[340] Nacido de Vivásvat, uno de los doce *Aditya,* que se consideraría como otras tantas formas del Sol, en correspondencia con los doce signos del Zodiaco, y de los cuales se dice que aparecerán simultáneamente al fin del ciclo. (Cf. *Le Roi du Mondo,* caps. IV y XI).

[341] L. Charbonneau-Lassay cita, en el estudio antes mencionado, "el ornamento pontifical decorado con figuras bordadas que envolvía los restos de un obispo lombardo del siglo VIII o IX, en el cual se veía una barca conducida por el pez, imagen de Cristo sosteniendo su Iglesia". El arca ha sido considerada a menudo como una figura de la Iglesia, así como la barca (que fue antiguamente, junto con las llaves, uno de los emblemas de Jano; cf. *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* cap. VIII); es, pues, ciertamente, la misma idea que encontramos expresada así en el simbolismo hindú y en el simbolismo cristiano.

[342] Cf. nuestro estudio sobre "La Théorie hindoue des cinq éléments", en *É. T.*, agosto-septiembre de 1935.

tradiciones expresan al hablar de la creación por el Verbo: el sonido primordial es esa Palabra divina por la cual, según el primer capítulo del *Génesis* hebreo, han sido hechas todas las cosas[343]. Por eso se dice que los *Rshi* o Sabios de las primeras edades han "oído" el *Veda:* la Revelación, siendo obra del Verbo, como la creación misma, es propiamente una "audición" para aquel que la recibe; y el término que la designa es *Çruti,* que significa literalmente "lo oído"[344].

Durante el cataclismo que separa este *Manvántara* del precedente, el *Veda* estaba encerrado, en estado de repliegue, en la concha (*çankha*)*,* que es uno de los principales atributos de *Vishnu*. Pues la concha se considera como continente del son primordial e imperecedero (*ákshara*)*,* es decir, del monosílabo *Om*, que es por excelencia el nombre del Verbo manifestado en los tres mundos, y a la vez, por otra correspondencia de sus tres elementos sonoros o *mâtrâ,* la esencia del triple *Veda*[345]. Por otra parte, estos tres elementos, reducidos a sus formas geométricas esenciales[346] y dispuestos gráficamente de determinada manera, forman el esquema mismo de la concha; y, por una concordancia muy singular, ocurre que este esquema es también el de la oreja humana, órgano de la audición, la cual debe, en efecto, si ha de ser apta para la percepción del sonido, tener una disposición conforme a la naturaleza de éste[347]. Todo esto toca visiblemente algunos de los más profundos misterios de la cosmología; pero, ¿quién, en el estado de espíritu que constituye la mentalidad moderna, puede aún comprender las verdades pertenecientes a esta ciencia tradicional?

Como *Vishnu* en la India, e igualmente en forma de pez, el *Oannes* caldeo, que algunos han considerado expresamente como una figura de Cristo[348], enseña también a los hombres la doctrina primordial: notable ejemplo de la unidad que existe entre las tradiciones en apariencia más diversas, y que permanecería inexplicable si no se admitiera su pertenencia a una fuente común. Parece, por lo demás, que el simbolismo de *Oannes o* de *Dagon* no es solo el del pez en general, sino que debe relacionarse más especialmente con el del delfín: éste, entre los griegos, estaba vinculado con el culto de *Apolo*[349]*,* y había

[343] Cf. igualmente el comienzo del Evangelio de San Juan.

[344] Sobre la distinción entre la *Çruti y la Smrti y sus* relaciones, véase *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. I. Debe quedar en claro que si empleamos aquí la palabra "revelación" en lugar de "inspiración", es para señalar mejor la concordancia de los diferentes simbolismos tradicionales, y que por otra parte, como todos los términos teológicos, ése es susceptible de una transposición que sobrepasa el sentido específicamente religioso que se le da de modo exclusivo en Occidente.

[345] Sobre la presencia de este mismo ideograma *AVM* en el antiguo simbolismo cristiano, cf. *Le Roi du Monde,* cap. IV.

[346] Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XVI.

[347] [Todos los puntos aquí mencionados con relación al simbolismo de la concha habían sido examinados ya en "El jeroglífico de Cáncer", que forma aquí el cap. XIX].

[348] Es interesante notar a este respecto que la cabeza de pez, tocado de los sacerdotes de *Oannes*, es también la mitra de los obispos cristianos.

[349] Esto explica la vinculación del simbolismo del delfín con la idea de la luz (cf. L. Charbonneau-Lassay, "Le Dauphin et le crustacé", en *Reg*., número de enero de 1922, y *Le Bestiaire du Christ,* cap. XCVIII, V). Conviene señalar también el papel de salvador de náufragos atribuido por los antiguos al delfín, del cual la leyenda de Arión ofrece uno de los ejemplos más conocidos.

dado nombre a *Delfos;* y es muy significativo que se reconociera formalmente la proveniencia hiperbórea de ese culto. Lo que da a pensar que cabe establecer tal vinculación (la cual no se encuentra netamente indicada, en cambio, en el caso de la manifestación de *Vishnu*) es sobre todo la conexión estrecha que existe entre el símbolo del delfín y el de la "Mujer del mar" (la *Afrodita Anadiomene* de los griegos)[350]; precisamente, ésta se presenta, bajo nombres diversos (particularmente los de *Ishtar, Atargatis y Derceto*) como el páredro femenino de *Oannes* o de sus equivalentes, es decir, como figuración de un aspecto complementario del mismo principio (lo que la tradición hindú denominaría su *çakti*)[351]. Es la "Dama del Loto" (*Ishtar,* igual que *Ester* en hebreo, significa "loto" y también a veces "lirio", dos flores que, en el simbolismo, a menudo se reemplazan mutuamente)[352], como la *Kwan-yin* extremo-oriental, que es igualmente, en una de sus formas, la "Diosa del fondo de los mares".

Para completar estas observaciones, agregaremos aún que la figura del *Ea* babilonio, el "Señor del Abismo" representado como un ser mitad cabra y mitad pez[353], es idéntica a la del Capricornio zodiacal, de la cual quizá ha sido incluso el prototipo; y es importante recordar, a este respecto, que el signo de Capricornio corresponde en el ciclo anual al solsticio de invierno. El *Mâkara,* que en el zodíaco hindú tiene el lugar de Capricornio, no deja de presentar cierta similitud con el delfín; la oposición simbólica existente entre éste y el pulpo debe, pues, reducirse a la de los dos signos solsticiales de Capricornio y Cáncer (este último, en la India, está representado por el cangrejo), o a la de la *Ianua Caeli* y la *Ianua Inferni*[354]; y esto explica también que los dos animales hayan sido asociados en ciertos casos, por ejemplo bajo el trípode de Delfos y bajo los pies de los corceles del carro solar, como indicando los dos puntos extremos tocados por el Sol en su curso anual. Importa no cometer aquí una confusión con otro signo zodiacal, el de los Peces, cuyo simbolismo es diferente y debe ser referido exclusivamente al del pez común, encarado en particular en su relación con la idea de "principio de vida" y de "fecundidad" (entendida sobre todo en el sentido espiritual, como la "posteridad" en el lenguaje tradicional de Extremo Oriente); son éstos otros aspectos, que pueden por lo demás ser igualmente referidos al Verbo, pero que no por eso deben ser menos netamente distinguidos de aquellos que lo hacen aparecer, según hemos visto, bajo sus dos atributos de "Revelador" y "Salvador".

---

[350] No hay que confundir esta "Mujer del mar" con la sirena, aunque esté algunas veces representada en forma similar.

[351] La *Dea Syra* es propiamente la "Diosa solar", así como la Siria primitiva es la "Tierra del Sol", según hemos explicado ya, pues su nombre es idéntico a *Sûrya,* designación sánscrita del Sol.

[352] En hebreo, los nombres '*Ester* y S*úshanáh* [cuya inicial es la letra *sîn*] tienen la misma significación, y además son numéricamente equivalentes: su número común es 661 y, colocando delante de cada uno de ellos la letra *he,* signo del artículo, cuyo valor es 5, se obtiene 666, de lo cual algunos no han dejado de sacar conclusiones más o menos fantasiosas; por nuestra parte, no entendemos dar esta indicación sino a título de simple curiosidad.

[353] Además, *Ea* tiene ante sí, como el escarabajo egipcio, una bola que representa el "Huevo del Mundo".

[354] El papel del delfín como conductor de las almas bienaventuradas hacia las "Islas Afortunadas" se refiere también, evidentemente, a la *Ianua Caeli.*

XXIII

LOS MISTERIOS DE LA LETRA NÛN[355]

La letra *nûn,* en el alfabeto árabe como en el hebreo, tiene por número de orden 14 y por valor numérico 50; pero además, en el árabe, ocupa un lugar más particularmente notable, el central del alfabeto, pues el número total de letras del alfabeto árabe es de 28, en lugar de 22 como en el hebreo. En cuanto a sus correspondencias simbólicas, esta letra es considerada sobre todo, en la tradición islámica, como representación de *el-Hût,* la ballena, lo que está además de acuerdo con el sentido original de la palabra *nûn* que la designa, y que significa también 'pez'; y en razón de este significado, *Seyyîdnâ Yûnus* (el profeta Jonás) es denominado *Dhû-n-Nûn* ['Señor del Pez']. Esto está, naturalmente, en relación con el simbolismo general del pez, y más en particular con ciertos aspectos que hemos considerado en el estudio precedente; especialmente, como veremos, con el del "pez-salvador", ya sea éste el *Matsya-avatâra* de la tradición hindú o el *Ikhthys* de los primeros cristianos. La ballena, a este respecto, desempeña también el mismo papel que en otras partes desempeña el delfín, y, como éste, corresponde al signo zodiacal de Capricornio en cuanto puerta solsticial que da acceso a la "vía ascendente"; pero quizá con el *Matsya-avatâra* es más notable la similitud, como lo muestran las consideraciones derivadas de la forma de la letra *nûn, sobre* todo si *se* las relaciona con la historia bíblica del profeta Jonás.

Para comprender bien de qué se trata, es menester ante todo recordar que *Vishnu,* manifestándose en la forma de pez (*Matsya*)*,* ordena a *Satyávrata,* el futuro *Manu Vaivásvata,* construir el arca en la que deberán encerrarse los gérmenes del mundo futuro, y que, con esa misma forma, guía luego el arca sobre las aguas durante el cataclismo que marca la separación de los dos *Manvántara suce*sivos. El papel de *Satyávrata* es aquí semejante al de *Seyyîdná Nû* (Noé), cuya arca contiene igualmente todos los elementos que servirán para la restauración del mundo después del diluvio; poco importa, por lo demás, que la aplicación efectuada sea diferente, en el sentido de que el diluvio bíblico, en su significación más inmediata, parece señalar el comienzo de un ciclo más restringido que el *Manvántara*: si no es el mismo suceso, se trata al menos de dos sucesos análogos, en que el estado anterior del mundo se destruye para dejar lugar a un nuevo estado[356]. Si ahora comparamos la historia de Jonás con lo que acabamos de recordar, vemos que la ballena, en vez de desempeñar únicamente el papel de pez conductor del arca, se identifica en realidad con el arca misma; en efecto, Jonás permanece encerrado en el cuerpo de la ballena, como *Satyávrata* y Noé en el arca, durante un período que es también para él, si no para el mundo exterior, un período de "oscurecimiento", correspondiente al intervalo entre dos estados o dos modalidades de existencia; también aquí, la diferencia es secundaria, pues las mismas figuras simbólicas son siempre de hecho susceptibles de una doble aplicación: "macrocósmica" y "microcósmica". Sabido es, además, que la salida de Jonás del seno de la ballena se ha considerado siempre como símbolo de resurrección, y por ende de paso a

[355] [Publicado en *É. T.*, agosto-septiembre de 1938].

[356] Cf. *Le Roi du Monde,* cap. XI.

un estado nuevo; y esto debe ponerse en relación, por otra parte, con el sentido de "nacimiento" que, en la Cábala hebrea especialmente, se vincula con la letra *nûn* y debe entenderse en sentido espiritual, como un "nuevo nacimiento", es decir, como una regeneración del ser individual o cósmico.

Es lo que indica muy netamente la forma de la letra árabe *nûn:* esta letra está constituida por la mitad inferior de una circunferencia y por un punto que es el centro de ella. Ahora bien; la semicircunferencia inferior es también la figura del arca que flota sobre las aguas, y el punto que se encuentra en su interior representa el germen contenido o encerrado allí; la posición central del punto muestra, por lo demás, que se trata en realidad del "germen de inmortalidad" del "núcleo" indestructible que escapa a todas las disoluciones exteriores. Cabe notar también que la semicircunferencia, con su convexidad vuelta hacia abajo, es uno de los equivalentes esquemáticos de la copa; como ésta, tiene, pues, en cierto modo, el sentido de una "matriz" en la cual se encierra ese germen aún no desarrollado, y que, como veremos en seguida, se identifica con la mitad inferior o "terrestre" del "Huevo del Mundo"[357]. Según este aspecto de elemento "pasivo" de la transmutación espiritual, *el-Hût* es también, en cierta manera, la figura de toda individualidad, en tanto que ésta porta el "germen de inmortalidad" en su centro, representado simbólicamente como el corazón; y podemos recordar a este respecto las relaciones estrechas, que ya hemos expuesto en otras ocasiones, existentes entre el simbolismo del corazón, el de la copa y el del "Huevo del Mundo". El desarrollo del germen espiritual implica que el ser sale de su estado individual y del medio cósmico que es el dominio propio de ese estado, así como al salir del cuerpo de la ballena Jonás "resucita"; y, si se recuerda lo que hemos escrito antes, se comprenderá sin esfuerzo que esta salida es también la misma cosa que la salida de la caverna iniciática, cuya concavidad está igualmente representada por la de la semicircunferencia del *nûn.* El "nuevo nacimiento" supone necesariamente la muerte al estado anterior, ya se trate de un individuo o de un mundo; muerte y nacimiento o resurrección, son dos aspectos mutuamente inseparables, pues no constituyen en realidad sino las dos faces opuestas de un mismo cambio de estado. El *nûn* en el alfabeto árabe, sigue inmediatamente al *mîm*, que entre sus principales significaciones tiene la de muerte (*el-mawt*), y cuya forma representa al ser completamente replegado sobre sí mismo, reducido en cierto modo a una pura virtualidad, a lo cual corresponde ritualmente la actitud de la prosternación; pero esta virtualidad, que puede parecer una aniquilación transitoria, se hace en seguida, por la concentración de todas las posibilidades esenciales del ser en un punto único e indestructible, el germen mismo de donde saldrán todos sus desarrollos en los estados superiores.

Conviene señalar que el simbolismo de la ballena no tiene solamente un aspecto "benéfico", sino uno "maléfico" también, lo cual, aparte de las consideraciones de orden general sobre el doble sentido de los símbolos, se justifica más particularmente por su conexión con las dos formas: muerte y resurrección, bajo las cuales aparece todo cambio de estado según que se lo encare de un lado o del otro, es decir, con relación al estado antecedente o al estado consecuente. La caverna es a la vez un lugar de sepultura y un lugar de "resurrección", y, en la historia de Jonás, la ballena desempeña precisamente este doble

[357] Por una curiosa vinculación, éste sentido de "matriz" (la *yoni* sánscrita) se encuentra también implicado en el griego *delphys,* que es a la vez el nombre del 'delfín'.

papel; por otra parte, ¿no podría decirse que el *Matsya-avatâra* mismo se presenta primero con la apariencia nefasta de anunciador de un cataclismo, antes de convertirse en el "salvador" de él? Por otra parte, el aspecto "maléfico" de la ballena se halla manifiestamente emparentado con el Leviatan hebreo[358]; pero está representado sobre todo, en la tradición árabe, por los "hijos de la ballena" (*benât el-Hût*), que, desde el punto de vista astrológico, equivalen a *Râhu* y *Ketu*[*] en la tradición hindú, especialmente en lo referente a los eclipses, y de quienes se dice "que se beberán el mar" el último día del ciclo, ese día en que "los astros se levantarán por Occidente y se pondrán por Oriente". No podemos insistir más sobre este punto sin salirnos enteramente de nuestro tema; pero debemos al menos llamar la atención sobre el hecho de que aquí se encuentra otra relación inmediata más con el fin del ciclo y el cambio de estado consiguiente, pues ello es muy significativo y aporta una nueva confirmación de las precedentes consideraciones.

Volvamos ahora a la forma de la letra *nûn,* que da lugar a una observación importante desde el punto de vista de las relaciones existentes entre los alfabetos de las diversas lenguas tradicionales: en el alfabeto sánscrito, la letra correspondiente, *na*, reducida a sus elementos geométricos fundamentales, se compone igualmente de una semicircunferencia y de un punto; pero aquí, estando la convexidad vuelta hacia lo alto, es la mitad superior de la circunferencia, y no ya su mitad inferior, como en el *nûn* árabe. Es, pues, la misma figura colocada en sentido inverso, o, para hablar con más exactitud, son dos figuras rigurosamente complementarias entre sí; en efecto, si se las reúne, los dos puntos centrales se confunden, naturalmente, y se tiene el círculo con el punto en el centro, figura del ciclo completo, que es a la vez el símbolo del Sol en el orden astrológico y el del oro en el orden alquímico[359]. Así como la semicircunferencia inferior es la figura del arca, la superior es la del arco iris, el cual es el análogo de aquélla en la acepción más estricta de la palabra, o sea con la aplicación del "sentido inverso"; son también las dos mitades del "Huevo del Mundo", una "terrestre", en las "aguas inferiores", y otra "celeste", en las "aguas superiores"; y la figura circular, que estaba completa al comienzo del ciclo, antes de la separación de esas dos mitades, debe reconstituirse al fin de él[360]. Podría decirse, pues, que la reunión de las dos figuras de que se trata representa el cumplimiento del ciclo, por la unión de su comienzo y de su fin, tanto más cuanto que, si se las refiere más particularmente al simbolismo "solar", la figura del *na* sánscrito corresponde al sol levante y la del *nûn* árabe al sol poniente. Por otra parte, la figura circular completa es habitualmente el símbolo del número 10, siendo 1 el centro y 9 la circunferencia; pero aquí, al obtenérsela por la unión de dos *nûn,* vale $2 \times 50=100=10^2$, lo que indica que dicha unión debe operarse en el "mundo intermedio"; ella, en efecto, es imposible en el mundo inferior, que es el dominio de la división y la "separatividad", y, al contrario, es siempre existente en el mundo superior, donde está realizada de modo principial, permanente e inmutable, en el "eterno presente".

[358] El *Mákara* hindú, que es también un monstruo marino, aunque tiene ante todo la significación "benéfica" vinculada al signo de Capricornio, cuyo lugar ocupa en el Zodiaco, no deja de tener en muchas de sus figuraciones rasgos que recuerdan el simbolismo "tifónico" del cocodrilo.

[*] Nombre de dos *Ásura* ("demonios") relacionados con los eclipses. (*N. del T.*).

[359] Se podrá recordar aquí el simbolismo del "Sol espiritual" y del "Embrión de Oro" (*Hiranyagarbha*) en la tradición hindú; además, según ciertas correspondencias, el *nûn* es la letra planetaria del Sol.

[360] Cf. *Le Roi du Monde,* cap. XI.

A estas ya largas observaciones, agregaremos solo unas palabras para señalar la relación con un asunto al cual hace poco se ha hecho alusión aquí mismo[361]: lo que acabamos de decir en último lugar permite entrever que el cumplimiento del ciclo, tal como lo hemos encarado, debe guardar cierta correlación, en el orden histórico, con el encuentro de las dos formas tradicionales que corresponden a su comienzo y su fin, y que tienen respectivamente por lenguas sagradas el sánscrito y el árabe: la tradición hindú, en cuanto representa la herencia más directa de la Tradición primordial, y la tradición islámica, en cuanto "sello de la Profecía" y, por consiguiente, forma última de la ortodoxia tradicional en el actual ciclo.

[361] F. Schuon, "Le Sacrifice", en *É.T.*, abril de 1938, pág. 137, n. 2. [El pasaje aludido dice: "…para volver a la India, hay razón de decir que la expansión de una tradición ortodoxa extranjera, el islamismo, parece indicar que el hinduismo no posee ya la plena vitalidad o actualidad de una tradición íntegramente conforme a las condiciones de una época cíclica determinada. Este encuentro del islamismo, que es la última posibilidad emanada de la tradición primordial, y del hinduismo, que es sin duda la rama más directa de ella, es por lo demás muy significativa y daría lugar a consideraciones harto complejas"].

XXIV

EL JABALI Y LA OSA[362]

Entre los celtas, el jabalí y la osa simbolizaban respectivamente a los representantes de la autoridad espiritual y a los del poder temporal, es decir a las dos castas, los druidas y los caballeros, equivalentes, por lo menos originariamente y en sus atribuciones esenciales, a lo que son en la India las de los brahmanes *y los kshátriya.* Como lo hemos indicado en otro lugar[363], este simbolismo, de origen netamente hiperbóreo, es una de las señales de la directa vinculación de la tradición céltica con la Tradición primordial del presente *Manvántara,* cualesquiera fueren, por lo demás, los otros elementos, provenientes de tradiciones anteriores pero ya secundarias y derivadas, que hayan podido venir a agregarse a esa corriente principal para reabsorberse en cierto modo en ella. Lo que queremos decir aquí es que la tradición céltica podría considerarse verosímilmente como uno de los "puntos de unión" de la tradición atlante con la hiperbórea, después del final del período secundario en que la tradición atlante representó la forma predominante y como el "sustituto" del centro original ya inaccesible para la humanidad ordinaria[364]; y, también sobre este punto, el simbolismo que acabamos de mencionar puede aportar algunas indicaciones no carentes de interés.

Notemos ante todo la importancia dada igualmente al símbolo del jabalí en la tradición hindú, que a su vez procede directamente de la Tradición primordial y en el *Veda* afirma expresamente su propio origen hiperbóreo. El jabalí (*varâha*) no solo figura en ella, como es sabido, el tercero de los diez *avatâra* de *Vishnu* en el *Manvántara* actual, sino que además nuestro *kalpa* íntegro, es decir, todo el ciclo de manifestación de nuestro mundo, se designa como, el *Çveta-varâha-kalpa,* o sea el 'ciclo del jabalí blanco'. Siendo así, y si se considera la analogía que existe necesariamente entre el ciclo mayor y los ciclos subordinados, es natural que la marca del *kalpa,* si es dado expresarse de este modo, se encuentre en el punto de partida del *Manvântara;* por eso la "tierra sagrada" polar, sede del centro espiritual primordial de este *Manvántara,* es denominada también *Vârâhî* o 'tierra del jabalí'[365]. Por otra parte, ya que allí residía la autoridad espiritual primera, de la cual toda otra autoridad legítima del mismo orden no es sino una emanación, no menos natural resulta que los representantes de tal autoridad hayan recibido también el símbolo del jabalí como su signo distintivo y lo hayan mantenido en la sucesión del tiempo; por eso los druidas se designaban a sí mismos como "jabalíes", aunque a la vez, ya que el simbolismo

[362] [Publicado en *É.T.*, agosto-septiembre de 1936].

[363] *Autorité spirituelle et Pouvoir temporel,* cap. I.

[364] Cf. *Le Roi du Monde,* cap, X, particularmente en lo que se refiere a las relaciones de la *Tula* hiperbórea y la *Tula* atlante (*Tula* era una de las designaciones primeras de los centros espirituales); ver también nuestro artículo "Atlantide et Hyperborée", en *V. I.*, octubre de 1929.

[365] Ver también acerca de esto "Atlantide et Hyperborée", cit. Allí hemos hecho notar que, al contrario de lo que parece haber creído Saint-Yves d'Alveydre, el nombre *Várâhî* no se aplica en modo alguno a Europa; a decir verdad, ésta nunca fue sino la "Tierra del Toro", lo que se refiere a un período muy alejado de los orígenes.

tiene siempre aspectos múltiples, pueda verse en ello, accesoriamente, una alusión al aislamiento en que los druidas se mantenían con respecto al mundo exterior, pues el jabalí se consideró siempre como el "solitario"; y ha de agregarse, por lo demás, que ese aislamiento mismo, realizado materialmente, entre los celtas como entre los hindúes, en forma de retiro en el bosque, no carece de relación con los caracteres de la "primordialidad", un reflejo por lo menos de la cual ha debido mantenerse siempre en toda autoridad espiritual digna de la función que cumple.

Pero volvamos al nombre de la *Vârâhî,* que da lugar a observaciones particularmente importantes: se la considera como un aspecto de la *Çakti* [energía, aspecto "femenino"] de *Vishnu,* y mas especialmente en relación con su tercer *avatâra, lo* cual, dado el carácter "solar" del dios, muestra inmediatamente que ella es idéntica a la "tierra solar" o "Siria" primitiva, de que hemos hablado en otras oportunidades[366], y que es además una de las designaciones de la *Tula* hiperbórea, es decir, del centro espiritual primordial. Por otra parte, la raíz *var-,* para el nombre del jabalí, se encuentra en las lenguas nórdicas con la forma *bor-*[367]; el exacto equivalente de *Vârâhî* es, pues, "Bórea"; y lo cierto es que el nombre habitual de "Hiperbórea" solo fue empleado por los griegos en una época en que habían perdido ya el sentido de esa antigua designación; valdría más, pues, pese al uso desde entonces prevaleciente, calificar a la tradición primordial, no de "hiperbórea", sino simplemente de "bórea", afirmando así sin equívoco su conexión con la "Bórea" o "tierra del jabalí".

Hay todavía más: la raíz *var-* o *vr-,* en sánscrito, tiene el sentido de 'cubrir', 'proteger' y 'ocultar'; y, como lo muestran el nombre de *Váruna y su* equivalente griego *Ouranós,* sirve para designar el ciclo, tanto porque cubre la tierra como porque representa los mundos superiores, ocultos a los sentidos[368]. Ahora bien; todo esto se aplica perfectamente a los centros espirituales, sea porque están ocultos a los ojos de los profanos, sea porque protegen al mundo por su influjo invisible, sea porque constituyen en la tierra como imágenes del mundo celeste mismo. Agreguemos que la misma raíz tiene todavía otro sentido, el de 'elección' o 'selección' (*vara*)*,* que, evidentemente, se adecua también a la región que en todas partes se designa con nombres como los de "tierra de los elegidos", "tierra de los santos" o "tierra de los bienaventurados"[369].

En lo que acabamos de decir, se ha podido notar la unión de los simbolismos "polar" y "solar"; pero, en lo que concierne propiamente al jabalí, importa el aspecto "polar" sobre todo; y ello resulta, por lo demás, de este hecho: el jabalí representaba antiguamente la constelación llamada más tarde la Osa Mayor[370]. En esta sustitución de nombres hay una de las señales de lo que los celtas simbolizaban precisamente por la lucha

---

[366] Ver "La Ciencia de las letras" [aquí cap. VI] y "La Tierra del Sol" [aquí cap. XII].

[367] De ahí el inglés *boar* y también el alemán *Eber*.

[368] Ver *Le Roi du Monde,* cap. VII, donde hemos indicado además que la misma palabra *caelum* tiene originariamente igual significación.

[369] Señalemos también, con carácter de posible vinculación, la raíz germánica *ur,* con sentido de 'primordialidad'.

[370] Recordaremos que esta constelación ha tenido además muchos otros nombres, entre otros el de La Balanza (*Libra*)*;* pero estaría fuera de nuestro propósito ocuparnos ahora de ello.

del jabalí y la osa, es decir, la rebelión de los representantes del poder temporal contra la supremacía de la autoridad espiritual, con las diversas vicisitudes que de ello se siguieron en el curso de las épocas históricas sucesivas. Las primeras manifestaciones de esta rebelión, en efecto, se remontan mucho más lejos que la historia ordinariamente conocida, e inclusive más lejos que el comienzo del *Kali-Yuga,* en el cual adquirió su máxima extensión; por eso el nombre de *bor* pudo ser transferido del jabalí al oso[371], y la "Bórea" misma, la "tierra del jabalí", pudo convertirse luego, en un momento dado, en la "tierra del oso", durante un período de predominio de *los kshátriya* al cual, según la tradición hindú, puso fin *Páraçu Râma*[372].

En la misma tradición, el nombre más común de la Osa Mayor es *Sapta- Rksha*; y la palabra sánscrita *rksha* es el nombre del oso, lingüísticamente idéntico al que se le da en otras lenguas: el céltico *arth,* el griego *árktos,* e inclusive el latín *ursus.* Empero, cabe preguntarse si es ése el sentido primero de la expresión *Sapta-Rksha*, o si más bien, en correspondencia con la sustitución a que acabamos de referirnos, no se trata de una especie de superposición de palabras etimológicamente distintas pero vinculadas y hasta identificadas por la aplicación de cierto simbolismo fónico. En efecto, *rksha* es también, de modo general, una estrella, es decir, en suma, una "luz" (*archis,* de la raíz *arch-* o *ruch-* 'brillar' o 'iluminar'); y por otra parte el *Sapta-Rksha* es la morada simbólica de los siete *Rshi, los* cuales, aparte de que su nombre se refiere a la "visión" y por lo tanto a la luz, son además las siete "Luces" por las cuales se trasmitió al ciclo actual la Sabiduría de los ciclos anteriores[373]. La vinculación así establecida entre el oso y la luz no constituye, por lo demás, un caso aislado en el simbolismo animalístico, pues se encuentra algo semejante para el lobo, tanto entre los celtas como entre los griegos[374], de donde resultó la atribución de ese animal al dios solar, Belen o Apolo.

En cierto período, el nombre de *Sapta-Rksha* no fue aplicado ya a la Osa Mayor sino a las Pléyades, que comprenden igualmente siete estrellas: esta transferencia de una constelación polar a una constelación zodiacal corresponde a un paso del simbolismo solsticial al equinoccial, que implica un cambio en el punto de partida del ciclo anual así como en el orden de predominio de los puntos cardinales, los cuales están en relación con las diferentes fases de ese ciclo[375]. Tal cambio es del norte al oeste, que se refiere al período atlante; y esto se encuentra netamente confirmado por el hecho de que, entre los griegos, las Pléyades eran hijas de Atlas y, como tales, llamadas las Atlántidas. Las transferencias de este género son, por otra parte, causa frecuente de múltiples confusiones, pues los mismos

---

371 En inglés *bear,* en alemán *Bär.*

372 Ya hemos tenido ocasión de señalar a este respecto que Fabre d'Olivet y sus seguidores, como Saint-Yves d'Alveydre, parecen haber cometido una confusión harto extraña entre *Páraçu-Râma* y *Râma-Chandra,* o sea entre el sexto y el séptimo *avatâra* de *Vishnu.*

373 Se advertirá la persistencia de estas "siete Luces" en el simbolismo masónico: la presencia de un mismo número de personas que las representan es necesaria para la constitución de una logia "justa y perfecta", así como para la validez de la transmisión iniciática. Señalemos también que las siete estrellas de que se habla al comienzo del *Apocalipsis* (1, 16 y 20) serían, según ciertas interpretaciones, las de la Osa Mayor.

374 En griego, el lobo es *lykos y la* luz *lykê;* de ahí el epíteto, de doble sentido, del Apolo Licio.

375 La transferencia de la Balanza al Zodiaco tiene, naturalmente, una significación similar.

nombres han recibido según los períodos aplicaciones diferentes, y ello tanto para las regiones terrestres como para las constelaciones, de modo que no siempre es fácil determinar a qué se refieren exactamente en cada caso, e inclusive no es realmente posible sino a condición de referir las diversas “localizaciones” a los caracteres propios de las formas tradicionales correspondientes, como acabamos de hacerlo para las del *Sapta-Rksha.*

Entre los griegos, la rebelión de los *kshátriya* se figuraba por la caza del jabalí de Calidón, la cual representa manifiestamente, por lo demás, una versión en que los *kshátriya* mismos expresan su pretensión de atribuirse una victoria definitiva, ya que matan. al jabalí; y Ateneo refiere, siguiendo a autores más antiguos, que ese jabalí de Calidón era blanco[376], lo que lo identifica con el *Çveta-varâha* de la tradición hindú[377]. No menos significativo, desde nuestro punto de vista, es que el primer golpe fue dado por Atalanta, la cual, se dice, había tenido por nodriza una osa; y este nombre podría indicar que la rebelión se inició, ya en la Atlántida misma, ya entre los herederos de su tradición por lo menos[378]. Por otra parte, el nombre de Calidón se encuentra de modo exacto en el de *Caledonia,* antiguo nombre de Escocia: aparte de toda cuestión de “localización” particular, es propiamente el país de los “kaldes” o celtas[379]; y el bosque de Calidón no difiere en realidad del de Broceliandа, cuyo nombre es también el mismo, aunque en forma algo modificada y precedido de la palabra *bro-* o *bor-,* es decir, el nombre del jabalí.

El que el oso esté a menudo tomado simbólicamente en su. aspecto femenino —como acabamos de verlo con motivo de Atalanta y como se lo ve también en las denominaciones de las constelaciones de la Osa Mayor y Menor— no carece de significación tampoco en cuanto a su atribución a la casta guerrera, dueña del poder temporal, y ello por diversas razones. En primer lugar, esa casta tiene normalmente un papel “receptivo”, es decir, femenino, con respecto a la casta sacerdotal, pues de ésta recibe no solo la enseñanza de la doctrina tradicional sino también la legitimación de su poder, en la cual consiste estrictamente el “derecho divino”. Además, cuando la casta guerrera, invirtiendo las relaciones normales de subordinación, se arroga la primacía, su predominio se acompaña generalmente del de los elementos femeninos en el simbolismo de la forma tradicional modificada por ella, y a veces inclusive también, como consecuencia de esta modificación, se instituye una forma femenina de sacerdocio, como lo fue el de las sacerdotisas entre los celtas. No hacemos aquí sino dejar indicado este punto, cuyo desarrollo nos llevaría demasiado lejos, sobre todo si quisiéramos indagar elementos concordantes en otros lugares; pero por lo menos esta indicación bastará para comprender por qué la osa más bien que el oso aparece simbólicamente opuesta al jabalí.

---

[376] *Deipnosophistarum*, IX, 13.

[377] Apenas será necesario recordar que el blanco es también el color atribuido simbólicamente a la autoridad espiritual; y sabido es que los druidas, en particular, llevaban vestiduras blancas.

[378] Hay también otras vinculaciones curiosas a este respecto, en especial entre las manzanas de oro de que se trata en la leyenda de Atalanta y las del jardín de las Hespérides o “Doncellas del Occidente”, que eran también, como las Pléyades, hijas de Atlas.

[379] Por otra parte, es probable que el nombre de los celtas, como el de los caldeos, que le es idéntico, no fuera originariamente el de un pueblo particular sino el de una casta sacerdotal que ejercía la autoridad espiritual entre pueblos diferentes.

Conviene agregar que los dos símbolos, el del jabalí y el de la osa, no siempre aparecen forzosamente en oposición o lucha, sino que, en ciertos casos, pueden representar también la autoridad espiritual y el poder temporal, o las castas de los druidas y de los caballeros, en sus relaciones armónicas normales, como se lo ve particularmente en la leyenda de Merlín y Arturo. En efecto, Merlín, el druida, es también el jabalí del bosque de Brocelianda (donde al cabo, por otra parte, no es muerto, como el jabalí de Calidón, sino solo sumido en sueño por una potencia femenina); y el rey Arturo lleva un nombre derivado del del oso, *arth*[380]; más precisamente, este nombre *Arthur* es idéntico al de la estrella *Arcturus,* teniendo en cuenta la leve diferencia debida a sus derivaciones respectivas del celta y del griego. Dicha estrella se encuentra en la constelación del Boyero, y en estos nombres pueden también verse reunidas las señales de dos períodos diferentes: el "guardián de la Osa" se ha convertido en el Boyero cuando la Osa misma, o el *Sapta-Rksha,* se convirtió en los *Septem triones,* es decir, los "Siete bueyes" (de donde el nombre de "septentrión" para designar el norte); pero no hemos de ocuparnos ahora de estas transformaciones, relativamente recientes con respecto a lo que hemos tratado aquí[381].

De las consideraciones que acabamos de formular parece desprenderse una conclusión acerca del papel respectivo de las dos corrientes que contribuyeron a formar la tradición céltica: en el origen, la autoridad espiritual y el poder temporal no estaban separados como funciones diferenciadas, sino unidos en su principio común, y se encuentra todavía un vestigio de esa unión en el nombre mismo de los druidas (*dru-vid,* 'fuerza-sabiduría', términos respectivamente simbolizados por la encina y el muérdago)[382]; a tal título, y también en cuanto representaban más particularmente la autoridad espiritual, a la cual está reservada la parte superior de la doctrina, eran los verdaderos herederos de la tradición primordial, y el símbolo esencialmente "bóreo", el del jabalí, les pertenecía propiamente. En cuanto a los caballeros, que tenían por símbolo el oso (o la osa de Atalanta), puede suponerse que la parte de la tradición más especialmente destinada a ellos incluía sobre todo los elementos procedentes de la tradición atlante; y esta distinción podría incluso, quizá, ayudar a explicar ciertos puntos más o menos enigmáticos en la historia ulterior de las tradiciones occidentales.

[380] Se encuentra también en Escocia el apellido *MacArth, o* "*Hijo* del Oso", lo que indica evidentemente la pertenencia a un clan guerrero.

[381] Arturo es el hijo de Úther Péndragon, 'el Jefe de los cinco', es decir, el rey supremo que reside en el quinto reino, el de *Mide* o del 'medio', situado en el centro de los cuatro reinos subordinados que corresponden a los cuatro puntos cardinales (ver *Le Roi du Monde*, cap, IX); y esta situación es comparable a la del Dragón celeste cuando, conteniendo la estrella polar, estaba "en medio del cielo como un rey en su trono", según la expresión del *Séfer Yetsiráh.* Cf. "La Tierra del Sol" [aquí cap. XII].

[382] Ver *Autorité spitituelle et Pouvoir temporel*, cap. IV, donde hemos indicado la equivalencia de este simbolismo con el de la Esfinge.

XXV

LAS "PIEDRAS DEL RAYO"[383]

En un artículo del número especial de *Le Voile d'Isis* dedicado al Tarot, el señor Auriger, a propósito del arcano XVI, ha escrito lo siguiente: "Parece existir una relación entre las piedras de granizo que rodean a la Torre fulminada y la palabra *Beyt-e1,* 'morada divina', de la cual se hizo 'betilo', palabra con que los semitas designaban a los aerolitos o 'piedras del rayo'". Esta relación ha sido sugerida por el nombre de "Morada de Dios" dada a ese arcano, nombre que es, en efecto, la traducción literal del *Beyt-el* hebreo; pero nos parece que hay en esa consideración una confusión entre diversas cosas bastante diferentes, y que podría ofrecer cierto interés puntualizar este asunto.

En primer lugar, es verdad que el papel simbólico de los aerolitos o piedras caídas del cielo tiene gran importancia, pues ésas son las "piedras negras" de que se habla en tantas tradiciones diversas, desde la que era figura de Cibeles o de la "Gran Diosa" hasta la que se halla encastrada en la *Ka'ba* de la Meca y se pone en relación con la historia de Abraham. En Roma también estaba. el *lapis niger,* para no mencionar los escudos sagrados de los sacerdotes salios, de los que se decía habían sido tallados de un aerolito en tiempos de Numa[384]. Tales "piedras negras" pueden ciertamente colocarse en la categoría de los "betilos", es decir, de las piedras consideradas como "moradas divinas", o, en otros términos, como soportes de ciertos "influjos espirituales"; pero, ¿tenían todos los "betilos" este origen? No lo creemos, y en especial no vemos indicio alguno que permita suponer que tal haya sido el caso para la piedra a la cual Jacob, según el relato del *Génesis,* dio el nombre de *Bety-el,* aplicado por extensión al lugar mismo donde había tenido su visión mientras su cabeza reposaba en esa piedra.

El "betilo" es propiamente la representación del *Ômphalos,* es decir, un símbolo del "Centro del Mundo", que se identifica, muy naturalmente, con el "habitáculo divino"[385]. Esa piedra podía tener formas diversas, y particularmente la de un pilar; así, dice Jacob: "Y esta piedra que he alzado como pilar será la casa de Dios"; y entre los pueblos célticos ciertos menhires, si no todos, tenían el mismo significado. El *Ômphalos* podía representarse también con una piedra cónica, como la "piedra negra" de Cibeles, o bien ovoide; el cono recordaba la Montaña sagrada, símbolo del "Polo" o del "Eje del Mundo"; en cuanto a la forma ovoide, se refiere directamente a otro símbolo muy importante, el del "Huevo del

[383] [Publicado en *V. I.*, mayo de 1929].

[384] F. Ossendowski ha referido la historia de una "piedra negra" enviada. otrora por el "Rey del Mundo" al Dalai-Lama, después transportada a Urga, en Mongolia, y desaparecida hace un centenar de años; no sabiendo de qué se trataba, trató de explicar ciertos fenómenos, como la aparición de caracteres en la superficie de la piedra, suponiendo que ésta fuera una especie de pizarra. [La obra a que se refiere, el autor existe en traducción castellana anónima: F. Ossendowski, *Bestias, hombres, dioses,* Buenos Aires,. Cenit, 1956. (*N. del T.*)].

[385] Esta designación de "habitáculo divino", en hebreo *rnishkán,* fue dada también, posteriormente, al Tabernáculo: como lo indica la palabra misma, es la sede de la *Shejináh* ['Presencia divina'].

Mundo". En todos los casos, el "betilo" era una "piedra profética", una "piedra que habla", es decir una piedra que daba oráculos o junto a la cual se daban oráculos, gracias a los "influjos espirituales" de que era soporte; y el ejemplo del *Ômphalos* de Delfos es muy característico a este respecto.

Los "betilos" son, pues, esencialmente piedras sagradas, pero no todas de origen celeste; empero, quizás es cierto que, por lo menos simbólicamente, la idea de "piedra caída del cielo" podría vinculárseles de algún modo. Lo que nos hace pensar que así hubo de ser es su relación con el misterioso *lûz* de la tradición hebrea; tal relación es segura para las "piedras negras", que son efectivamente aerolitos, pero no debe ser limitada a este solo caso, pues se dice en el *Génesis,* con motivo del *Beyt-el* de Jacob, que el primer nombre de ese lugar era precisamente *Lûz*. Inclusive podemos recordar que el *Graal* había sido tallado, se decía, de una piedra también caída del cielo; y entre todos estos hechos hay relaciones muy estrechas, en las cuales sin embargo no insistiremos más, pues tales consideraciones arriesgarían llevarnos muy lejos de nuestro tema[386].

En efecto, ya se trate de los "betilos" en general o de las "piedras negras" en particular, ni unos ni otras tienen en realidad nada en común con las "piedras del rayo"; y en este punto sobre todo la frase que citábamos al comienzo contiene una grave confusión, por lo demás muy naturalmente explicable. Uno está tentado de suponer, seguramente, que las "piedras del rayo" o "piedras del trueno" deben ser piedras caídas del cielo, aerolitos; y sin embargo no es así; jamás podría adivinarse lo que son sin haberlo aprendido de los campesinos que, por tradición oral, han conservado la memoria de ello. Los campesinos, por otra parte, cometen a su vez un error de interpretación, que muestra que el verdadero sentido de la tradición se les escapa, cuando creen que esas piedras han caído con el rayo o que son el rayo mismo. Dicen, en efecto, que el trueno cae de dos maneras: "en fuego" o "en piedra"; en el primer caso incendia, mientras que en el segundo solo rompe; pero ellos conocen muy bien las "piedras del trueno" y se equivocan solo al atribuirles, a causa de su denominación, un origen celeste que no tienen y que nunca han tenido.

La verdad es que las "piedras del rayo" son piedras que simbolizan el rayo; no son sino las hachas de sílex prehistóricas, así como el "huevo de serpiente", símbolo druídico del "Huevo del Mundo", no es otra cosa, en cuanto a su figuración material, que el erizo de mar fósil. El hacha de piedra es la piedra que rompe y hiende, y por eso representa al rayo; este simbolismo se remonta, por lo demás, a una época en extremo remota, y explica la existencia de ciertas hachas, llamadas por los arqueólogos "hachas votivas", objetos rituales que nunca han podido tener utilización práctica alguna como armas o como instrumentos de ninguna clase.

Esto nos lleva naturalmente a recordar un punto que ya ha sido tratado: el hacha de piedra de *Páraçu Râma* y el martillo de piedra de *Thor* son una sola y misma arma[387], y agregaremos que esta arma es el símbolo del rayo. Se ve también por esto que el simbolismo de las "piedras del rayo" es de origen hiperbóreo, es decir, se vincula a la más

[386] Hemos dado desarrollos más amplios sobre la cuestión del *lûz*, así como sobre la del *Ômphalos,* en nuestro estudio sobre *Le Roi du Monde.*

[387] Ver el artículo P. Genty sobre "Thor et Purashu-Râma" en *V. I.*, diciembre de 1928.

antigua de las tradiciones de la humanidad actual; a la que es verdaderamente la tradición primitiva para el presente *Manvántara*[388].

Cabe advertir, por otra parte, el importantísimo papel que desempeña el rayo en el simbolismo tibetano: el *vajra,* que lo representa, es una de las principales insignias de los dignatarios del lamaísmo[389]. A la vez, el *vajra* simboliza el principio masculino de la manifestación universal, y así el rayo está asociado a la idea de "paternidad divina", asociación que se encuentra con igual nitidez en la Antigüedad occidental, ya que el rayo es el principal atributo de *Zeûs Patèr* o *Iu-piter,* el "padre de los dioses y de los hombres", que fulmina, por otra parte, a los Titanes y Gigantes, como *Thor y Páraçu Râma* destruyen a los equivalentes de aquéllos con sus armas de piedra[390].

Hay inclusive, a este respecto, y en el propio Occidente moderno, otra vinculación realmente singular: Leibniz, en su *Monadología,* dice que "todas las mónadas creadas nacen, por así decirlo, por las *fulguraciones* continuas de la Divinidad de momento en momento"; asocia de este modo, conforme a la tradición que acabamos de recordar, el rayo (*fulgur*) a la idea de producción de los seres. Es probable que sus comentadores universitarios no lo hayan advertido jamás, así como tampoco han notado y no sin motivo que las teorías del mismo filósofo sobre el "animal" indestructible y "reducido en pequeño" después de la muerte estaban directamente inspiradas en la concepción hebrea del *lûz* como "núcleo de inmortalidad"[391].

Destacaremos aún un último punto, que se refiere al simbolismo masónico del mallete: no solo hay una relación evidente entre el mallete y el martillo, que no son, por así decirlo, sino dos formas del mismo instrumento, sino que además el historiador masónico inglés R. F. Gould piensa que el "mallete del Maestro", cuyo simbolismo vincula él por otra parte, en razón de su forma, al del *tau,* tiene origen en el martillo de *Thor.* Los galos, por lo demás, tenían un "dios del mallete", que figura en un altar descubierto en Maguncia; parece

---

[388] Señalemos a este respecto que algunos, por una extraña confusión, hablan hoy de "Atlántida hiperbórea"; la Hiperbórea y la Atlántida son dos regiones distintas, como el norte y el oeste son dos puntos cardinales diferentes, y, en cuanto punto de partida de una tradición, la primera es muy anterior a la segunda. Estimamos tanto más necesario llamar la atención sobre este punto, cuanto que quienes cometen esa confusión han creído poder atribuírnosla, cuando va de suyo que no la hemos cometido jamás ni vernos siquiera en cuanto hemos escrito nada que pudiera dar el menor pretexto a semejante interpretación.

[389] *Vajra* es el término sánscrito que designa el rayo; la forma tibetana de la palabra es *dorje.*

[390] Es interesante notar que los rayos de Júpiter son forjados por *Vulcano*, lo que establece cierta relación entre el "fuego celeste" y el "fuego subterráneo", relación no indicada en los casos en que se trata de armas de piedra; el "fuego subterráneo" en efecto, estaba en relación directa con el simbolismo metalúrgico, especialmente en los misterios cabíricos; Vulcano forja también las armas de los héroes. Es preciso, por otra parte, agregar que existe otra versión según la cual el *Mioelner* o martillo de *Thor* sería metálico y habría sido forjado por los enanos, quienes pertenecen al mismo orden de entidades simbólicas que los Cabiros, los Cíclopes, los *Yaksha,* etc. Notemos también, acerca del fuego, que el carro de *Thor* estaba arrastrado por dos carneros y que en la India el carnero es el vehículo de *Agni* [dios del fuego].

[391] Otro punto que no podemos sino indicar de paso es el que *vajra* significa a la vez 'rayo' y 'diamante'; esto llevaría también a considerar muchos otros aspectos del asunto, que no pretendemos tratar completamente aquí [véase *infra,* caps. XXVI, XXVII y LII].

incluso que sea el *Dis Pater*, cuyo nombre está tan próximo al de *Zeûs Patèr, y al* cual los druidas, según César, consideraban padre de la raza gala[392]. Así, ese mallete aparece también como un equivalente simbólico del *vajra* de las tradiciones orientales, y, por una coincidencia que sin duda nada tiene de fortuito, pero que parecerá por lo menos inesperada a muchos, ocurre que los maestros masones tienen un atributo dotado exactamente del mismo sentido que el de los grandes lamas tibetanos; pero, ¿quién, en la masonería tal como está hoy, podría jactarse de poseer efectivamente el misterioso poder, uno en su esencia aunque doble en sus efectos de apariencia contraria, de que ese atributo es el signo? No creemos aventurarnos demasiado si decimos que, en lo que aún subsiste de las organizaciones iniciáticas occidentales, nadie tiene ni aun la más remota idea de lo que en realidad se trata: el símbolo permanece, pero cuando el "espíritu" se ha retirado de él, no es sino una forma vacía; ¿ha de conservarse pese a todo la esperanza de que llegará un día en que esa forma será revivificada, en que responderá de nuevo a la realidad que es su razón de ser original y lo único que le confiere verdadero carácter iniciático?

XXVI

[392] Se ve también, en ciertas monedas galas, la representación de un personaje enigmático, el cual tiene en una mano un objeto que parece ser un *lituus* o cayado augural, y en la otra un martillo con el que golpea sobre una especie de yunque; se ha dado a este personaje, a causa de esos atributos, la designación de "Pontífice herrero".

LAS ARMAS SIMBÓLICAS[393]

Hablando anteriormente de las "flores simbólicas", nos vimos llevados a aludir a la lanza que en la leyenda del Graal aparece como un símbolo complementario de la copa y es una de las numerosas figuras del "Eje del Mundo"[394]. Al mismo tiempo, esa lanza es también, decíamos, un símbolo del "Rayo celeste", y, según las consideraciones que hemos desarrollado en otro lugar[395], es evidente que ambas significaciones en el fondo coinciden: pero esto explica igualmente el que la lanza, como la espada y la flecha, que son en suma sus equivalentes, sea asimilada a veces al rayo solar. Debe quedar bien claro que los dos simbolismos, el polar y el solar, no deben nunca ser confundidos, y que, según lo hemos indicado a menudo, el primero tiene un carácter más fundamental y realmente "primordial"; pero ello no quita que lo que podría llamarse "transferencias" de uno a otro constituya un hecho frecuente, cuyas razones trataremos quizá de explicar más netamente en alguna otra ocasión[396].

Por el momento, nos limitaremos a mencionar más especialmente, a ese respecto, la atribución de la flecha a Apolo: sabido es, en particular, que por medio de sus flechas mata aquél a la serpiente *Pitón,* como, en la tradición védica, *Indra* mata a *Ahi o Vrtra,* análogo de *Pitón,* por medio del *vajra* que representa al rayo; y esta vinculación no deja duda alguna sobre la equivalencia simbólica original de las dos armas. Recordaremos también la "flecha de oro" de *Abaris o* de *Zalmoxis*, de que se trata en la historia de Pitágoras; y aquí se ve más claramente aún que ese simbolismo se refiere expresamente al Apolo hiperbóreo, lo que establece precisamente el vínculo entre su aspecto solar y su aspecto polar[397].

Si volvemos a la consideración de las diversas armas como representantes del "Eje del Mundo", se impone una observación importante: esas armas, no siempre pero al menos muy a menudo, son de doble filo o bien de dos puntas opuestas. Este último caso, que es en particular el del *vajra*, sobre el cual volveremos, debe ser manifiestamente referido a la dualidad de los polos, considerados como las dos extremidades del eje, con todas las correspondencias que ella implica y que ya hemos indicado en otro lugar[398]. En cuanto a las armas de doble filo, donde la dualidad está marcada en el mismo sentido del eje, debe verse

[393] [Publicado en *É. T.,* octubre de 1936].

[394] A este respecto, el complementarismo de la lanza y la copa es estrictamente comparable al de la montaña y la caverna, sobre el cual volveremos más adelante.

[395] Ver *Le Symbolisme de la Croix*.

[396] [Ver cap. XXVIII].

[397] A este respecto, señalemos también, de paso, que el "muslo de oro" de Pitágoras, que lo hace aparecer en cierto modo como una manifestación del mismo Apolo hiperbóreo, se refiere al simbolismo de la montaña polar y al de la Osa Mayor. Por otra parte, la serpiente Pitón está en conexión especial con Delfos, llamado antiguamente *Pytho,* santuario del Apolo hiperbóreo; de ahí la designación de la *Pitia,* así como el nombre mismo de *Pitágoras,* que es en realidad un nombre de Apolo: 'el que conduce a la Pitia', es decir, el inspirador de sus oráculos.

[398] "La Double Spirale", número de marzo de 1936 [artículo retomado en *La Grande Triade,* cap, V].

en ello una alusión más directa a las dos corrientes representadas de otro modo por las dos serpientes que se enroscan en torno del bastón o caduceo; pero como esas dos corrientes inversas están respectivamente en relación con los dos polos y los dos hemisferios, se ve inmediatamente que en realidad los dos simbolismos coinciden. En el fondo, se trata siempre de una fuerza doble, de esencia única pero de efectos aparentemente opuestos en su manifestación, efectos resultantes de la "polarización" que condiciona a esta última, así como condiciona por lo demás, en niveles diferentes, a todos los grados y modos de la manifestación universal[399].

La espada puede ser considerada, de modo general, como un arma de doble filo[400]; pero un ejemplo aún más notable es el de la doble hacha, que pertenece en particular al simbolismo egeo y cretense, o sea prehelénico, pero no es exclusiva de él. Ahora bien; el hacha, como lo hemos explicado antes[401], es muy especialmente un símbolo del rayo y por lo tanto, a este respecto, un equivalente estricto del *vajra*; y la comparación de estas dos armas muestra, por consiguiente, la identidad profunda de las dos formas de simbolismo mencionadas, la de las armas de doble filo y la de las armas de doble punta[402].

La representación del *vajra* ofrece múltiples variantes; Ananda K. Coomaraswamy ha señalado[403] que la forma más habitual, con triple punta en cada extremo, está por eso estrechamente emparentada con el *triçûla* o tridente, otra arma simbólica muy importante pero cuyo estudio especial nos apartaría demasiado de nuestro tema[404]; observaremos solamente que, mientras que la punta medial es la terminación del eje mismo, las dos puntas laterales pueden ser referidas también a las dos corrientes, de derecha y de izquierda, ya aludidas, y que, por esta misma razón, tal triplicidad se encuentra en otros casos de simbolismo "axial", por ejemplo en ciertas figuraciones del "Árbol del Mundo". A. K.

---

[399] Esto equivale a decir que todas las dualidades cósmicas no son realmente sino "especificaciones" diversas de la dualidad primera de *Púrusha y Prákrti,* o, en otros términos, de la polarización del Ser en "esencia" y "sustancia".

[400] En otra de sus significaciones, la espada es un símbolo del Verbo o de la Palabra, con su doble poder creador y destructor (véase, por ejemplo, *Apocalipsis*, I 16 y XIX, 15). Es evidente, por otra parte, que ese doble poder es análogo a la fuerza doble de que acabamos de hablar, o que, más exactamente, no son sino dos aplicaciones diversas de una misma cosa. Con respecto a la espada, notemos que, según ciertos historiadores antiguos, los escitas representaban a la Divinidad por medio de una espada hincada en tierra en la sumidad de un montículo; siendo éste la imagen reducida de la montaña, se encuentran así reunidos dos símbolos del "Eje del Mundo".

[401] "Les pierres de foudre" [aquí, cap. XXV; "Las 'piedras del rayo'"].

[402] El mallete o martillo de *Thor*, otro símbolo del rayo que hemos señalado también [*ibid*]*,* presenta, por su forma en T, una exacta similitud con la doble hacha. Haremos notar también que, como el mallete y la espada, aunque menos en evidencia que éstos, el hacha se encuentra aún hoy en el simbolismo masónico.

[403] *Elements of Buddhist Iconography.*

[404] En este caso, la doble triplicidad de las ramas y de las raíces recuerda aún más exactamente la de las dos extremidades del *vajra.* [Sobre esto, véase *infra,* cap. LII: "El árbol y el *vajra*"]. Sabido es, por otra parte, que el *triçûla*, como atributo de *Çiva*, se refiero a menudo al "triple tiempo" (*trikâla*)*,* es decir a las tres modalidades del tiempo, como pasado, presente y futuro; habría también aquí vinculaciones que establecer con lo que se encuentra en el mismo orden de cosas en otras tradiciones, por ejemplo con ciertos aspectos del simbolismo de Jano.

Coomaraswamy ha mostrado igualmente que el *vajra* se asimila tradicionalmente a otros símbolos conocidos del "Eje del Mundo", como el eje del carro, cuyas dos ruedas corresponden al Cielo y la Tierra, lo que explica, por lo demás, en particular, ciertas representaciones del *vajra* como "soportado" por un loto, sobre el cual está puesto verticalmente. En cuanto al cuádruple *vajra*, formado por la reunión de dos *vajra* ordinarios dispuestos en cruz, si se lo considera situado en un plano horizontal, como lo sugiere su designación de *Karma-vajra*, está muy próximo a símbolos tales como el *svástika* y el *chakra*[405]; nos limitaremos aquí a estas diferentes indicaciones, sobre las cuales tendremos quizá oportunidad de volver en otros estudios, pues es un tema de aquellos que no podría tenerse la pretensión de agotar.

Vajra, además del sentido de 'rayo', tiene también el de 'diamante', lo que evoca inmediatamente las ideas de indivisibilidad, inalterabilidad, inmutabilidad; y, en efecto, la inmutabilidad es ciertamente el carácter esencial del eje en torno del cual se efectúa la revolución de todas las cosas y de la cual él mismo no participa. A este respecto, hay también otra vinculación muy notable: Platón describe precisamente el "Eje del Mundo" como un eje luminoso de diamante; este eje está rodeado de varias vainas concéntricas, de dimensiones y colores diversos, correspondientes a las diferentes esferas planetarias y en movimiento en torno de él[406]. Por otra parte, el simbolismo búdico del "trono de diamante" situado al pie del "Árbol de la Sabiduría" y en el centro mismo de la "rueda del Mundo", es decir, en el punto único que permanece siempre inmóvil, no es menos significativo a este respecto.

Para volver al rayo, se lo considera, según lo hemos indicado ya[407], como representante de un doble poder, de producción y destrucción; puede decirse, si se quiere, poder de vida y muerte, pero, si se lo entendiera solo en el sentido literal, no sería sino una aplicación particular de aquello de que en realidad se trata[408]. De hecho, es la fuerza que produce todas las "condensaciones" y "disipaciones", que son referidas por la tradición extremo-oriental a la acción alterna de los dos principios complementarios, *yin* y *yang*, y que corresponden igualmente a las dos fases de "expir" y "aspir" universales[409]; es lo que la doctrina hermética, por su parte, llama "coagulación" y "solución" respectivamente[410] y la doble acción de esa fuerza está simbolizada por los dos extremos opuestos del *vajra* en

[405] No se trata ya, pues, del eje vertical, como antes, sino de los dos ejes horizontales de la representación geométrica que hemos expuesto en *Le Symbolisme de la Croix.*

[406] *República*, libro X (mito de Er el Armenio). Ese conjunto de vainas constituye el "huso de la Necesidad": la Parca *Cloto* lo hace girar con la diestra, por lo tanto de derecha a izquierda, y este sentido de rotación no es indiferente en relación con las consideraciones que hemos expuesto acerca del simbolismo de la "doble espiral" (cf. *La Grande Triade,* cap. V].

[407] Ver "Les pierres de foudre" [aquí cap. XXV; "Las 'piedras del rayo'"].

[408] En conexión con la observación antes formulada acerca de las armas respectivas de *Apolo* e *Indra,* haremos notar que, como el rayo, el rayo solar también se considera vivificador o aniquilador, según los casos. Recordaremos además que la lanza de la leyenda del Graal, como la lanza de Aquiles, con la cual la hemos relacionado ya a este respecto, tenía el doble poder de infligir heridas y de curarlas.

[409] [Ver también *La Grande Triade,* cap. VI].

[410] Es también lo que el lenguaje. de los antiguos filósofos griegos designaba con los términos de "generación" y "corrupción" [*ibid*].

cuanto arma "fulgurante", mientras que el diamante representa a las claras su esencia única e indivisible.

Señalaremos incidentalmente, a título de curiosidad —pues desde nuestro punto de vista no podría ser otra. cosa— una aplicación de orden muy inferior, pero directamente vinculada al asunto de las armas simbólicas: el "poder de las puntas", muy conocido en magia e inclusive en física profana, se refiere realmente a la "solución", es decir, al segundo aspecto del doble poder a que acabamos de referirnos. Por otra parte, una correspondencia con el primer aspecto, el de la "coagulación", se encuentra en el uso mágico de los nudos o "ligaduras"; recordaremos también a este respecto el simbolismo del "nudo gordiano", que Alejandro, por lo demás, corta con la espada, lo cual es también bastante significativo: pero aquí aparece otro aspecto, el del "nudo vital", que, si bien en relación analógica con el precedente, sobrepasa con mucho el dominio y alcance de la simple magia[411].

Por último, debemos mencionar otro símbolo "axial", que no es un arma propiamente dicha, pero que se asimila empero a un arma por su forma terminada en punta: el símbolo del clavo; y, entre los romanos, el clavo (*clavus*) y la llave (*clavis*), que su lengua vinculaba de modo muy singular, se referían ambos al simbolismo de Jano[412]. Con la llave, que es también un símbolo "axial", nos veríamos llevados a otras consideraciones en las cuales no queremos entrar por el momento; diremos solo que el "poder de las llaves", o sea el doble poder de "atar" y "desatar"[413], no es en verdad diferente del que acabamos de exponer: en el fondo, se trata siempre, en realidad, de "coagulación" y "solución" en el sentido hermético de estos términos.

XXVII

SAYFU-L-ISLÂM[414]

[411] Hemos aludido a esta cuestión, a propósito del "punto sensible" de las catedrales, en una nota titulada "¿Cologne on Strasboürg?" en *V. I*, enero de 1927. [Este texto será incluido en la compilación póstuma *Tradition primordiale et formes particulières*].

[412] Recordaremos aún, para completar esta última observación, el poder mágico atribuido a uno y otro de esos dos objetos, el cual, aparte toda cuestión de orden "fenoménico", aparece como una especie de degeneración exotérica con respecto a su significación tradicional.

[413] Podrá observarse que estas palabras mismas tienen también una relación evidente con el simbolismo de las ligaduras o los nudos: todo esto, pues, está estrechamente emparentado, y las diversas formas que reviste el simbolismo son siempre perfectamente coherentes entre sí.

[414] [Publicado en *L´Islam et l´Occident, C. d. S.,* 1947].

Es costumbre, en el mundo occidental, considerar al islamismo, como una tradición esencialmente guerrera y, por consiguiente, cuando se trata en particular del sable o la espada (*es-sayf*), tomar esta palabra únicamente en su sentido literal, sin siquiera pensar en preguntarse si no hay en ella, en realidad, alguna otra cosa. Es incontestable, por otra parte, que existe en el islamismo un aspecto guerrero, y también que, lejos de constituir un carácter particular del Islam, se lo encuentra también en la mayoría de las demás tradiciones, incluido el cristianismo. Aun sin traer a colación lo que Cristo mismo ha dicho: "No vengo a traer paz, sino espada"[415], lo que en suma puede entenderse figurativamente, la historia de la Cristiandad en el Medioevo, es decir, en la época en que tuvo su realización efectiva en las instituciones sociales, da pruebas ampliamente suficientes; y, por otra parte, la misma tradición hindú, que por cierto no podría considerarse especialmente guerrera, ya que más bien tiende a reprochársele en general conceder poco, lugar a la acción, contiene empero también ese aspecto, como puede advertirse leyendo la *Bhâgavad-Gîtâ.* A menos de estar cegado por ciertos prejuicios, es fácil comprender que sea así, pues, en el dominio social, la guerra, en cuanto dirigida contra aquellos que perturban el orden y destinada a reducirlos a él, constituye una función legítima, que en el fondo no es sino uno de los aspectos de la función de "justicia" entendida en su acepción más general. Empero, no es éste sino el lado más exterior de las cosas, y por ende el menos esencial: desde el punto de vista tradicional, lo que da a la guerra así comprendida todo su valor es que simboliza la lucha que el hombre debe llevar contra los enemigos que porta en sí mismo, es decir, contra todos los elementos que en él son contrarios al orden y a la unidad. En ambos casos, por lo demás, ya se trate del orden exterior y social o del orden interior y espiritual, la guerra debe tender siempre igualmente a establecer el equilibrio y la armonía (por eso pertenece propiamente a la "justicia") y a unificar así en cierto modo la multiplicidad de los elementos en mutua oposición. Esto equivale a decir que su conclusión normal —y, en definitiva, su única razón de ser— es la paz (*es-salâm*), la cual no puede obtenerse sino por sumisión a la voluntad divina (*el-islâm*), poniendo en su lugar cada uno de los elementos para hacerlos concurrir todos a la realización consciente de un mismo plan; y apenas será necesario destacar cuán estrechamente emparentados están en lengua árabe esos dos términos: *es-salâm* y *es-islâm*[416].

En la tradición islámica, esos dos sentidos de la guerra así como la relación que existe realmente entre ellos, están expresados del modo más neto por un *hadîth*[*] del Profeta: "Hemos vuelto de la pequeña guerra santa a la gran guerra santa" (*Radjâna min el-djihâdi-l-ásgar ila-l-djihâdi-l-ákbar*). *Si* la guerra exterior, pues, no es sino la "pequeña guerra

[415] *San Mateo*, X, 34.

[416] Hemos desarrollado más ampliamente estas consideraciones en *Le Symbolisme de la Croix* cap. VIII.

[*] Dicho o sentencia atribuido al Profeta, por tradición, basada en un testimonio directo verificado según ciertas normas, y dotado de la misma autoridad que el Corán para aclarar o suplir puntos no especificados en este Libro. (*N. del T.*).

santa”[417], mientras que la guerra interior es la “gran guerra santa”, ocurre por consiguiente que la primera no tiene sino importancia secundaria con respecto a la segunda, de la cual es solo una imagen sensible; va de suyo que, en tales condiciones, todo lo que sirve para la guerra exterior puede tomarse como símbolo de lo que concierne a la guerra interior[418], como es en particular el caso de la espada.

Quienes desconocen esta significación, aun si ignoran el *hadîth* que acabamos de citar, podrían al menos notar a ese respecto que, durante la predicación, el *jatîb*[*], cuya función manifiestamente no tiene nada de guerrero, sostiene en la mano una espada, y que ésta, en ese caso, no puede ser otra cosa que un símbolo, aparte de que, de hecho, esa espada es habitualmente de madera, lo que evidentemente la hace impropia para todo uso en combates exteriores y por consiguiente acentúa aún más ese carácter simbólico.

La espada de madera se remonta, por lo demás, en el simbolismo tradicional, a un pasado muy remoto, pues en la India es uno de los objetos que figuraban en el sacrificio védico[419]; esa espada (*sphya*), el poste sacrificial, el carro (o más precisamente su elemento esencial, el eje) y la flecha se consideran nacidos del *vajra* o rayo de *Indra:* “Cuando *Indra* lanzó el rayo sobre *Vrtra,* aquél, así lanzado, se hizo cuádruple… Los brahmanes se sirven de dos de esas cuatro formas durante el sacrificio, mientras que los *kshátriya* se sirven de las otras dos en la batalla…”[420] Cuando el sacrificador blande la espada de madera, es el rayo que lanza contra el enemigo…”[421]

La relación de esta espada con el *vajra* debe notarse particularmente en razón de lo que sigue; y agregaremos a este respecto que la espada se asimila generalmente al relámpago o se considera como derivada de éste[422], lo que se representa de modo sensible por la forma muy conocida de la “espada flamígera”, aparte de otras significaciones que ésta pueda igualmente tener a la vez, pues debe quedar bien claro que todo verdadero simbolismo encierra siempre una pluralidad de sentidos, los cuales, muy lejos de excluirse o contradecirse, se armonizan, al contrario, y se complementan entre sí.

[417] Por otra parte, debe entenderse que no lo es cuando no está determinada por motivos de orden tradicional; toda otra guerra es *harb* y no *djihâd.*

[418] Naturalmente, esto ya no sería verdadero para el instrumental de las guerras modernas, aunque más no fuera por su carácter “mecánico”, incompatible con todo verdadero simbolismo; por una razón similar, el ejercicio de los oficios mecánicos no puede servir de base para un desarrollo de orden espiritual.

[*] *Imâm* que pronuncia el sermón o predicación, (*jutbah*). (*N. del T.*).

[419] Ver A. K. Coomaraswamy, “Le Symbolisme de l’épée”, en *É.T.,* número de enero de 1938*;* tomamos de este artículo la cita que sigue.

[420] La función de los brahmanes y la de *los kshátriya* pueden ser referidas, respectivamente, a la guerra interior y a la exterior, o, según la terminología islámica, a la “gran guerra santa” y a la “pequeña guerra santa”.

[421] *Çátapatha-Bràhmana*, 1, 2, 4.

[422] En Japón, particularmente, según la tradición shintoísta, “la espada se deriva d*e* un relámpago arquetipo, de la cual es descendencia o hipóstasis” (A. K. Coomaraswamy, *ibid.*).

Para volver a la espada del *jatîb,* diremos que simboliza ante todo el poder de la palabra, lo que por lo demás debería ser harto evidente, tanto más cuanto que es una significación muy generalmente atribuida a la espada y no ajena a la tradición cristiana tampoco, como lo muestran claramente estos textos apocalípticos: “Y tenía en la mano derecha siete estrellas, y de su boca salía una espada de dos filos aguda, y su semblante como el sol cuando resplandece con toda su fuerza”[423]. “Y de su boca[424] de él sale una espada aguda con que herir a las gentes…”[425] La espada que sale de la boca no puede, evidentemente, tener otro sentido que ése, y ello tanto más cuanto que el ser así descripto en ambos pasajes no es otro que el Verbo mismo o una de sus manifestaciones; en cuanto al doble filo de la espada, representa un doble poder, creador y destructor, de la palabra, y esto nos reconduce precisamente al *vajra*. Éste, en efecto, simboliza también una fuerza que, si bien única en su esencia, se manifiesta en dos aspectos contrarios en apariencia pero complementarios en realidad; y esos dos aspectos, así como están figurados por los dos filos de la espada o de otras armas similares[426], lo están aquí por las dos puntas opuestas del *vajra*; este simbolismo, por otra parte, es válido para todo el conjunto de las fuerzas cósmicas, de modo que la aplicación hecha a la palabra no constituye sino un caso particular, pero el cual, debido a la concepción tradicional del Verbo y de todo lo que ella implica, puede tomarse para simbolizar todas las otras aplicaciones posibles en conjunto[427].

La espada se asimila simbólicamente no solo al rayo sino también, lo mismo que la flecha, al rayo solar; a esto se refiere visiblemente el hecho de que, en el primero de los dos pasajes apocalípticos recién citados, aquel de cuya boca sale la espada tiene el rostro brillante “como el sol”.

Es fácil, por otra parte, establecer en este aspecto una comparación entre *Apolo* que mata la serpiente *Pitón* con sus flechas e *Indra* que mata al dragón *Vrtra* con su *vajra*; y esta relación no puede dejar duda alguna sobre la equivalencia de ambos aspectos del simbolismo de las armas, que no son en suma sino dos modos diferentes de expresión para la misma cosa[428]. Por otra parte, importa observar que la mayoría de las armas simbólicas, y en particular la espada y la lanza, son también con mucha frecuencia símbolos del “Eje del Mundo”; se trata entonces de un simbolismo “polar” y no ya de un simbolismo “solar”, pero, si bien estos dos puntos de vista no deben ser nunca confundidos, hay no obstante

[423] *Apocalipsis*, I. 16. Se observará aquí la reunión del simbolismo polar (las siete estrellas de la Osa Mayor, o del *Sapta-Rksha* de la tradición hindú) con el simbolismo solar, que hemos de encontrar igualmente en la significación tradicional de la espada.

[424] Se trata de “el que estaba montado en el caballo blanco”, *el Kalkiavatára* de la tradición hindú.

[425] *Ibid,* XIX, 15.

[426] Recordaremos particularmente aquí el símbolo egeo y cretense de la doble hacha; ya hemos explicado que el hacha es en especial un símbolo del rayo, y por lo tanto un estricto equivalente del *vajra* [cf. cap. XXVI.

[427] Sobre el doble poder del *vajra* y sobre otros símbolos equivalentes (en especial el “poder de las llaves”), véanse las consideraciones que hemos formulado en *La Grande Triade,* cap. VI.

[428] [Ver nota 16 del cap. XXVI].

entre ellos ciertas relaciones que permiten lo que podría llamarse "transferencias" de uno a otro, pues el eje mismo se identifica a veces con el "rayo solar"[429]. En esta significación "axial", las dos puntas opuestas del *vajra* se refieren a la dualidad de los polos, considerados como los dos extremos del eje, mientras que, en el caso de las armas de doble filo, la dualidad, al estar señalada en el sentido mismo del eje, se refiere más directamente a las dos corrientes inversas de la fuerza cósmica, representadas también en otros casos por símbolos tales como las dos serpientes del caduceo; pero, como esas dos corrientes están en relación respectiva con los dos polos y los dos hemisferios[430], puede verse que, pese a su diferente apariencia, las dos figuraciones en realidad coinciden en cuanto a su significación esencial[431].

El simbolismo "axial" nos retrotrae a la idea de la armonización concebida como finalidad de la "guerra santa" en sus dos acepciones, exterior e interior, pues el eje es el lugar donde todas las oposiciones se concilian y desvanecen, o, en otros términos, el lugar del equilibrio perfecto, que la tradición extremo-oriental designa como el "Invariable Medio"[432]. Así, según esta relación, que corresponde en realidad al punto de vista más profundo, la espada no representa solo el medio instrumental, como podría creerse de atenerse uno al sentido más inmediatamente aparente, sino también al fin mismo que se persigue, y sintetiza en cierto modo una y otra cosa en su significación total. Por lo demás, no hemos hecho aquí sino reunir sobre este tema algunas observaciones que podrían dar lugar a muchos otros desarrollos; pero consideramos que, tal como están, mostrarán suficientemente cuánto se alejan de la verdad quienes, trátese del islamismo o de cualquier otra forma tradicional, pretenden no atribuir a la espada sino un sentido "material" solamente.

XXVIII

EL SIMBOLISMO DE LOS CUERNOS[433]

[429] Sin poder insistir aquí sobre este asunto, debemos recordar por lo menos, a título de ejemplo, la vinculación de ambos puntos de vista en el simbolismo griego del Apolo hiperbóreo.

[430] Sobre este punto también, remitiremos a *La Grande Triade,* cap. V.

[431] Ver "Les Armes symboliques" [aquí, cap. XXVI; "Las armas simbólicas"].

[432] Es lo que representa también la espada situada verticalmente según el eje o fiel de una balanza, formando el conjunto los atributos simbólicos de la justicia.

[433] [Publicado en *É. T.*, noviembre de 1936].

En su estudio sobre el celtismo[434], T. Basilide señalaba la importancia de *Apóllôn Karneîos* en cuanto dios de los hiperbóreos; el nombre céltico *Belen* es, por otra parte, idéntico a *Ablun* o *Aplun,* convertido en *Apollôn* (Apolo) entre los griegos. Nos proponemos volver algún día de modo más completo sobre la cuestión del Apolo hiperbóreo[435]; por el momento, nos limitaremos a formular algunas consideraciones concernientes más en particular al nombre *Karneîos,* así como al de *Krónos* (Cronos), con el cual está en estrecha relación, ya que ambos nombres tienen la misma raíz KRN, que expresa esencialmente las ideas de "elevación" y potencia".

En el sentido de "elevación", el nombre *Krónos* conviene perfectamente a Saturno, que en efecto corresponde a la más elevada de las esferas planetarias, el "séptimo cielo" o el *Satya-Loka* de la tradición hindú[436]. Por lo demás, no debe considerarse a Saturno como potencia única ni principalmente maléfica, según parece haber tendencia a hacerlo a veces, pues no ha de olvidarse que es ante todo el regente de la "edad de oro", es decir, del *Satya-Yuga* o primera fase del *Manvántara,* que coincide precisamente con el período hiperbóreo, lo cual muestra claramente que no sin razón Cronos se identifica con el dios de los hiperbóreos[437]. Es, por otra parte, verosímil que el aspecto maléfico resulte en este caso de la desaparición misma de ese mundo hiperbóreo; en virtud de una "reversión" análoga, toda "Tierra de los Dioses", sede. de un centro espiritual, se convierte en una "Tierra de los Muertos" cuando ese centro ha desaparecido. Es posible también que ulteriormente se haya concentrado más bien ese aspecto maléfico en el nombre *Krónos,* mientras que, al contrario, el aspecto benéfico permanecía unido al nombre *Karneîos,* en virtud del desdoblamiento de esos nombres que originariamente son uno mismo; y es verdad también que el simbolismo del sol presenta en sí los dos aspectos opuestos, vivificador y matador, productor y destructor, como lo hemos señalado recientemente con motivo de las armas que representan el "rayo solar"[438].

Karneîos es el dios del *Karn*, es decir, del "alto lugar" que simboliza la Montaña sagrada del Polo, y que entre los celtas estaba representado sea por el *tumulus*, sea por el *cairn*, o montón de piedras que ha conservado aquel nombre. La piedra, por lo demás, está a menudo en relación directa con el culto de Apolo, como se advierte en particular por el *Ómphalos* de Delfos y también por el cubo de piedra que servía de altar en Delfos, cuyo, oráculo ordenó duplicarle el volumen; pero, por otro lado, la piedra tenía también una

[434] ["Trois études celtiques", en *É. T.*, agosto-septiembre de 1936].

[435] [El autor no tuvo oportunidad de tratar específicamente este asunto].

[436] Para los pitag6ricos, Cronos y Rea representaban, respectivamente, el Cielo y la Tierra: la idea de elevación se encuentra también, pues, en esta correspondencia. Solo por una asimilación fónica más o menos tardía los griegos identificaron a *Krónos* o Saturno con *Khrónos,* el 'tiempo', cuando las raíces de estas dos palabras son realmente distintas; parece que el símbolo de la hoz haya sido transferido entonces de una a otro, pero esto no pertenece a nuestro tema actual.

[437] El mar que rodeaba la isla de Ogigia, consagrada a *Karneîos o Krónos,* se llamaba Cronia (Plutarco, *De facie in orbe Lunae*)*;* Ogigia, que Romero llama "el ombligo del mundo" (representado más tarde por el *Ómphalos* délfico), no era, por lo demás, sino un centro secundario que había reemplazado a la *Thule* o Siria primitiva en una época mucho más próxima a nosotros que el período hiperbóreo.

[438] En griego, la forma misma del nombre *Apóllôn* está muy próxima a *Apóllyon*, 'el destructor' (cf. *Apocalipsis*, IX, 11).

relación particular con Cronos; hay en ello una nueva relación que no podemos más que. indicar de paso, pues es un punto que merecería tratamiento aparte[439].

Al mismo tiempo, *Karneîos* es también, por el significado mismo del nombre, el "dios poderoso"[440]; y, si la montaña es en uno de sus aspectos símbolo de potencia y de elevación, a causa de la idea de estabilidad que se le vincula, hay otro símbolo aún. más característico desde este punto de vista, y es el de los cuernos. Ahora bien; existía en Delos, además de la piedra cúbica que acabamos de mencionar, otro altar llamado el *Kératon,* enteramente formado por cuernos de bueyes y cabras sólidamente juntados; es evidente que esto se refiere directamente a *Karneîos,* cuya relación simbólica con los animales de cuernos hasta ha dejado huellas en nuestros días[441].

El nombre mismo de "cuerno" está por otra parte manifiestamente vinculado a la raíz KRN, lo mismo que el de la "corona", que es otra expresión simbólica de las mismas ideas, pues esas dos palabras (en latín *cornu* y *corona*) están muy próximas entre sí[442]. Es demasiado evidente que la corona es la insignia del poder y la señal de una jerarquía elevada para que resulte necesario insistir en ello; y encontramos una primera relación con los cuernos en el hecho de que éstos también están situados en la cabeza, lo cual da bien la idea de una "sumidad"[443]. Empero, hay algo más: la corona era primitivamente un aro ornado de puntas en forma de rayos; y los cuernos, análogamente, se consideran como figuración de los rayos luminosos[444], lo que nos reconduce a algunas de las exposiciones que hemos hecho acerca de las armas simbólicas. Está claro, por lo demás, que los cuernos

---

[439] Se atribuye generalmente a los "betilos", asimilables al *Ómphalos*, una significación "solar"; pero ésta ha debido superponerse en determinado período a una significación "polar" primitiva, y puede que haya ocurrido lo mismo con Apolo. Notemos además que Apolo está representado como el protector de las fuentes (el *Borvo* céltico le ha sido asimilado a este respecto); y las fuentes están también en relación con la piedra, que es uno de sus equivalentes en el simbolismo "polar".

[440] Este nombre corresponde en hebreo, por su sentido, al nombre divino *Shadday,* que debe de ser más particularmente el nombre de Dios de Abraham; ahora bien: entre Abraham y Cronos hay relaciones muy notables.[El autor agregaba: "que quizá explicaremos un día". Sin atribuirnos la posibilidad de suplir a Guénon, nos permitimos señalar a este propósito que, en el Islam, *Seyyidnâ Ibrâhim* (Abrahám) es precisamente el nombre del Polo del séptimo cielo, el de Saturno (=Cronos)].

[441] En Bretaña, *Saint Corneille o Cornély,* que sustituye a *Apóllôn Karneîos,* se considera como el protector de los animales con cuernos; las consideraciones que aquí formulamos permitirán comprender que hay en ello, en realidad, mucho más que un simple "juego de palabras", como muchos estarían quizá tentados de creerlo.

[442] La palabra griega *Keraunós,* que designa el 'rayo', parece derivar también de la misma raíz; observemos a este respecto que el rayo hiere habitualmente las sumidades, los lugares o los objetos elevados; y hay que tener en cuenta también la analogía del relámpago con los rayos luminosos, sobre lo cual hemos de volver.

[443] En la tradición hebrea, *Kéter,* la 'Corona', ocupa la sumidad del árbol sefirótico.

[444] Puede encontrarse un ejemplo particularmente notable en las representaciones de Moisés, pues es sabido que las apariencias de cuernos que porta en la frente no son sino rayos luminosos, Algunos, entre los cuales Huet, obispo de Avranches, han querido identificar a Moisés con Dioniso, que también es figurado con cuernos; habría además otras curiosas relaciones que considerar, pero nos llevarían demasiado lejos de nuestro asunto.

pueden asimilarse a armas, incluso en el sentido más literal, y también así ha podido vinculárseles una idea de fuerza o potencia, como, de hecho, ha sido siempre y en todas partes[445]. Por otro lado, los rayos luminosos son adecuados como atributo de la potencia, ya sea, según los casos, sacerdotal o real, es decir, espiritual o temporal, pues la designan como una emanación o una delegación de la fuente. misma de la luz, según en efecto lo es cuando es legítima.

Fácilmente podrían darse múltiples ejemplos, de proveniencia muy diversa, de cuernos empleados como símbolos de potencia; particularmente, se los encuentra así en la Biblia, y más en especial aún en el *Apocalipsis*[446]; citaremos otro ejemplo, tomado de la tradición árabe, que designa a Alejandro con el nombre de *el-Iskándar dhú-l-qarnéyn, o* sea 'Alejandro el [señor] de los dos cuernos'[447]*,* lo que habitualmente se interpreta en el sentido de una doble potencia extendida a Oriente y Occidente[448]. Esta interpretación es perfectamente exacta, pero sin excluir otro hecho que más bien la completa: Alejandro, declarado hijo de Ammón por el oráculo de este dios, tomó como emblema los dos cuernos de carnero que eran el principal atributo de éste[449]; y tal origen divino no hacía, por otra parte, sino legitimarlo como sucesor de los antiguos soberanos de Egipto, al cual ese emblema se adjudicaba igualmente. Se dice, inclusive, que se hizo representar así en sus monedas, lo cual, por lo demás, a los ojos de los griegos, lo identificaba más bien con Dioniso, cuyo recuerdo él evocaba también por sus conquistas, y en especial por la de la India; y Dioniso era hijo de Zeus, a quien los griegos asimilaban a Ammón; es posible que esta idea no haya sido ajena al mismo Alejandro; pero Dioniso estaba representado ordinariamente con cuernos de toro y no de carnero, lo que, desde el punto de vista del simbolismo, constituye una diferencia de considerable importancia[450].

Cabe notar, en efecto, que los cuernos, en su empleo simbólico, revisten dos formas principales: la de los cuernos de carnero, que es propiamente "solar", y la de los de toro,

---

[445] La misma asimilación es válida también, naturalmente, para otras armas animales, como los colmillos del elefante y del jabalí, cuya forma puntiaguda es, por lo demás, semejante a la de los cuernos. Agreguemos empero que la dualidad de los cuernos —y la de los colmillos— impide que el simbolismo "axial" les sea aplicable: se asimilan más bien, a este respecto, a las dos puntas laterales del *triçûla*; y por eso también hablamos de rayos luminosos en general y no del "Rayo celeste", que, desde el doble punto de vista macrocósmico y microcósmico, es un equivalente del "Eje del Mundo".

[446] Ha de notarse que aquí la idea no es ya solamente la de una potencia legítima, sino que se extiende a cualquier potencia que fuere, sea maléfica o benéfica: están los cuernos del Cordero, pero también los de la Bestia.

[447] La palabra árabe *qarn* es la misma que "cuerno", pues la raíz KRN cambia fácilmente en QRN y también en HRN, como en inglés *horn.* La palabra *qarn* tiene además otro sentido, el de "edad" y de "ciclo", y, más ordinariamente, de "siglo"; esta doble significación trae a veces curiosas confusiones, como cuando algunos creen que el epíteto *dhú-l-qarnéyn* aplicado a Alejandro significa que éste habría vivido dos siglos.

[448] A este respecto, los dos cuernos son un equivalente de las dos cabezas del águila heráldica.

[449] Ammón mismo era denominado "Señor del doble cuerno" (*Libro de los Muertos*, cap. CLXV).

[450] Es posible también que Alejandro haya llevado un casco ornado de dos cuernos; sabido es que los cascos con cuernos se usaban entre muchos pueblos antiguos. Entre los asirio-babilonios, la tiara con cuernos era un atributo característico de las divinidades.

que, al contrario, es "lunar", como que, por lo demás, recuerdan la forma de una media luna[451]. También, acerca de esto, sería posible referirse a las respectivas correspondencias de los signos zodiacales de Aries (el Carnero) y Taurus (el Toro); pero ello daría lugar sobre todo, por la aplicación que podría hacerse al predominio de una u otra forma en las diferentes tradiciones, a consideraciones "cíclicas" en que no podemos entrar por el momento.

Para terminar estas notas generales, señalaremos solo otra vinculación, según ciertas relaciones, entre esas armas animales que son los cuernos y lo que podría llamarse las armas vegetales, es decir, las espinas. Es de observar, a este respecto, que muchas plantas de las que desempeñan un papel simbólico importante son plantas espinosas[452]; también aquí, las espinas, como las demás puntas, evocan la idea de una sumidad o de una elevación, y pueden igualmente, en ciertos casos por lo menos, tomarse como figuración de los rayos luminosos[453]. Se ve, pues, que el simbolismo tiene siempre perfecta coherencia, como debe necesariamente tenerla, por lo demás, ya que no es resultado de una convención más o menos artificial sino, por el contrario, se funda esencialmente en la naturaleza misma de las cosas.

SIMBOLISMO DE LA FORMA CÓSMICA

XXIX

LA CAVERNA Y EL LABERINTO[454]

[451] A esta distinción corresponde la de las dos formas que dan los alquimistas al signo del mercurio: la forma lunar está aquí referida al "mercurio vulgar", y la solar al "mercurio de los sabios".

[452] Se puede dar como ejemplo la rosa, el cardo, la acacia, el acanto, etcétera.

[453] El simbolismo cristiano de la corona de espinas (que, se dice, eran de acacia) se aproxima así, de manera que algunos encontrarán quizás sorprendente, pero que no por eso es menos real y exacta, a la corona de rayos luminosos de que antes hablábamos. Es de notar también que, en diversas regiones, los menhires se designan con el nombre de "espinas" (de ahí, en Bretaña y otros lugares, topónimos como la Belle-Épine, Notre-Dame-de-l'Épine, etc.); ahora bien: el simbolismo del menhir, como el del obelisco y el de la columna, se refiere al "rayo solar" a la vez que al "Eje del Mundo".

[454] [Publicado en *É. T.,* octubre y noviembre de 1937].

En un libro reciente[455], W. F. Jackson Knight expone interesantes investigaciones que tienen por punto de partida el pasaje del libro VI de la *Eneida* donde se describen las puertas del antro de la Sibila de Cumas: ¿por qué el laberinto de Creta y su historia están figurados en esas puertas? El autor se niega con razón a ver en ello, como lo han hecho algunos que no van más allá de las concepciones "literarias" modernas, una simple digresión más o menos inútil; estima, al contrario, que ese pasaje debe tener un valor simbólico real, fundándose en una estrecha relación entre el laberinto y la caverna, vinculados ambos con la misma idea de un viaje subterráneo. Esta idea, según la interpretación que el autor da de hechos concordantes pertenecientes a épocas y regiones muy diversas, habría estado originariamente en relación con los ritos funerarios y luego, en virtud de cierta analogía, habría sido transportada a los ritos iniciáticos; volveremos más en particular sobre este punto en lo que sigue, pero debemos antes formular algunas reservas sobre el modo en que el autor concibe la. iniciación. Parece, en efecto, encararla únicamente como un producto del "pensamiento humano", dotado por otra parte de una vitalidad que le asegura una especie de permanencia a través de las edades, aun si a veces no subsiste, por así decirlo, sino en estado latente; no tenemos necesidad alguna, después de todo cuanto hemos ya expuesto acerca de este asunto, de mostrar una vez más la insuficiencia de ese punto de vista, ya por el solo hecho de que no tiene en cuenta los elementos "sobrehumanos", que en realidad constituyen precisamente lo esencial. Insistiremos solo en esto: la idea de una subsistencia en estado latente trae aparejada la hipótesis de una conservación en un "subconsciente colectivo", tomada de ciertas teorías psicológicas recientes; como quiera que se opine acerca de éstas, hay en todo caso, en la aplicación así efectuada, un completo desconocimiento de la necesidad de la "cadena" iniciática, es decir, de una transmisión efectiva e ininterrumpida. Cierto es que hay otra cuestión que es preciso guardarse de confundir con aquélla: ha podido ocurrir a veces que cosas de orden propiamente iniciático llegaran a expresarse a través de individualidades que no eran conscientes en modo alguno de su verdadera significación, y nos hemos explicado anteriormente sobre ello con motivo de la leyenda del Graal[456]; pero, por una parte, eso nada tiene que ver con lo que es la realidad de la iniciación misma, y, por otra, no podría entenderse así el caso de Virgilio, en quien hay, como en Dante, indicaciones demasiado precisas y demasiado manifiestamente conscientes para que sea posible admitir que haya sido extraño a toda vinculación iniciática efectiva. Aquello de que aquí se trata nada tiene que ver con la "inspiración poética" tal como se la entiende en la actualidad, y a este respecto Jackson Knight está por cierto demasiadamente dispuesto a compartir los puntos de vista "literarios" a los cuales, sin embargo, su tesis se opone en lo demás; pero no por eso hemos de desconocer todo el mérito que corresponde a un autor universitario por tener el valor de abordar ese tema, e incluso, simplemente, de hablar de iniciación.

Dicho esto, volvamos a la cuestión de las relaciones entre la caverna funeraria y la caverna iniciática: aunque esas relaciones sean ciertamente reales, la identificación de ambas, en cuanto a su simbolismo, no representa sino, cuando mucho, una media verdad.

[455] W. F. Jackson Knight, *Cumaean Gates, a reference of the Sixth "Aeneid" to Initiation Pattern,* Basil B1ackwell, Oxford.

[456] [Ver caps. III y IV].

Observemos, por lo demás, que, inclusive desde el mero punto de vista funerario, la idea de hacer derivar el simbolismo del ritual en lugar de ver, al contrario, en el ritual mismo el simbolismo en acción, como en realidad es, pone ya al autor en grandes dificultades cuando comprueba que el viaje subterráneo va seguido casi siempre de un viaje al aire libre, representado por muchas tradiciones como una navegación; esto sería inconcebible, en efecto, si no se tratara sino de la descripción por imágenes de un rito sepulcral, pero, en cambio, se explica perfectamente cuando se sabe que se trata en realidad de las fases diversas atravesadas por el ser en el curso de una migración que es real y verdaderamente "de ultratumba", y que no concierne en nada al cuerpo que ese ser ha dejado tras de sí al abandonar la vida terrestre. Por otra parte, en razón de la analogía existente entre la muerte entendida en el sentido ordinario y la muerte iniciática, de que hemos hablado en otra oportunidad, una misma descripción simbólica puede aplicarse por igual a lo que ocurre al ser en uno y otro caso; tal es, en cuanto a la caverna y al viaje subterráneo, la razón de la asimilación antes establecida, en la medida en que está justificada; pero, en el punto en que ella debe legítimamente detenerse, nos hallamos todavía en los preliminares de la iniciación y no en la iniciación misma.

En efecto, nada más que una preparación para ella puede verse, en estricto rigor, en la muerte al mundo profano seguida del "descenso a los Infiernos", el cual, claro está, es la misma cosa que el viaje al mundo subterráneo al cual da acceso la caverna; y, en lo que hace a la iniciación misma, lejos de ser considerada como una muerte, lo es al contrario como un "segundo nacimiento", y como un paso de las tinieblas a la luz. Pero el lugar de este nacimiento es también la caverna, por lo menos en los casos en que la iniciación se efectúa en ella, real o simbólicamente, pues va de suyo que no hay que generalizar demasiado, y que, como en el caso del laberinto, al cual nos referiremos en seguida, no se trata de algo necesariamente común a todas las formas iniciáticas sin excepción. Lo mismo aparece por lo demás, incluso exotéricamente, en el simbolismo cristiano de la Natividad, con igual nitidez que en otras tradiciones; y es evidente que la caverna como lugar de nacimiento no puede tener precisamente la misma significación que la caverna como lugar de muerte o sepultura. Se podría hacer notar, sin embargo, por lo menos para vincular entre sí esos aspectos diferentes y hasta en apariencia opuestos, que muerte y nacimiento no son, en suma, sino las dos fases de un mismo cambio de estado, y que el paso de un estado a otro se considera siempre como que debe efectuarse en la oscuridad[457]; en este sentido, la caverna sería más exactamente, pues, el lugar mismo de ese tránsito: pero esto, aun siendo estrictamente verdadero, no se refiere aún sino a uno de los aspectos de su complejo simbolismo.

Si el autor no ha logrado ver el otro aspecto de este simbolismo, ello se debe muy probablemente al influjo ejercido sobre él por las teorías de ciertos "historiadores de las religiones": siguiendo a éstos admite, en efecto, que la caverna deba vincularse siempre a los cultos "ctonios", sin duda por la razón, algo demasiado "simplista", de que está situada en el interior de la tierra; pero esto está muy lejos de la verdad[458]. Con todo, nuestro autor

[457] Podría recordarse también, a este respecto, el simbolismo del grano de trigo en los misterios de Eleusis.

[458] Esta interpretación unilateral lleva al autor a una singular confusión: cita, entre otros ejemplos, el mito shintoísta de la danza ejecutada ante la entrada de una caverna para hacer salir de ella a la "diosa ancestral"

no puede menos de advertir que la caverna iniciática se da ante todo como una imagen del mundo[459]; pero su hipótesis le impide sacar la consecuencia que sin embargo se impone, a saber: siendo las cosas así, la caverna debe formar un todo completo y contener en sí misma la representación del cielo tanto como de la tierra; si ocurre que el cielo se mencione expresamente en algún texto o figure en algún monumento como correspondiente a la bóveda de la caverna, las explicaciones propuestas a este respecto se tornan a tal punto confusas y poco satisfactorias que ya no es posible seguirlas. La verdad es que, muy lejos de constituir un lugar tenebroso, la caverna iniciática está iluminada interiormente, de modo que, al contrario, la oscuridad reina fuera de ella, pues el mundo profano se asimila naturalmente a las "tinieblas exteriores" y el "segundo nacimiento" es a la vez una "iluminación"[460]. Ahora, si se pregunta por qué la caverna es considerada así desde el punto de vista iniciático, responderemos que la solución se encuentra, por una parte, en el hecho de que el símbolo de la caverna es complementario con respecto al de la montaña, y, por otra, en la relación que une estrechamente el simbolismo de la caverna con el del corazón; nos proponemos tratar por separado estos dos puntos esenciales, pero no es difícil comprender, después de cuanto hemos tenido ya ocasión de decir en otros lugares, que todo eso está en relación directa con la figuración misma de los centros espirituales.

Pasaremos por alto otras cuestiones que, por importantes que sean en sí mismas, no intervienen aquí sino accesoriamente, como por ejemplo la de la significación de la "rama de oro"; es muy discutible que pueda identificársela, salvo en un aspecto muy secundario, con el bastón o la varita que en formas diversas se encuentra muy generalmente en el simbolismo tradicional[461]. Sin insistir más en ello, examinaremos ahora lo que concierne al laberinto, cuyo sentido puede parecer aún más enigmático, o al menos más disimulado, que el de la caverna, y las relaciones existentes entre ésta y aquél.

El laberinto, como bien lo ha visto Jackson Knight, tiene una doble razón de ser, en cuanto permite o veda, según los casos, el acceso a determinado lugar donde no todos pueden penetrar indistintamente; solo los que están "cualificados" podrán recorrerlo hasta el fin, mientras que los otros se verán impedidos de penetrar o extraviarán el camino. Se ve inmediatamente que hay aquí la idea de una "selección", en relación evidente con la admisión a la iniciación misma: el recorrido del laberinto no es propiamente, pues, a este respecto, sino una representación de las pruebas iniciáticas; y es fácil comprender que, cuando servía efectivamente como medio de acceso a ciertos santuarios, podía ser dispuesto

---

allí escondida; desgraciadamente para su tesis, no se trata de la "tierra madre", como lo cree y lo dice expresamente, sino de la diosa solar, lo cual es enteramente distinto.

[459] En la masonería ocurre lo mismo con la logia, cuyo nombre algunos han relacionado incluso con la palabra sánscrita *loka* ['mundo'], lo que en efecto es exacto simbólicamente, si etimológicamente no; pero ha de agregarse que la logia no se asimila a la caverna, y que el equivalente de ésta se encuentra solo, en ese caso, al comienzo mismo de las pruebas iniciáticas, de modo que no se le da otro sentido que el de lugar subterráneo en relación directa con las ideas de muerte y de "descenso".

[460] En el simbolismo masónico igualmente, y por las mismas razones, las "luces" se encuentran obligatoriamente en el interior de la logia; y la palabra *loka,* recién mencionada, se relaciona también directamente con una raíz cuyo sentido primero designa la luz.

[461] Sería ciertamente mucho más exacto asimilar esta "rama de oro" al muérdago druídico y a la acacia masónica, para no mencionar los "ramos" de la fiesta cristiana que lleva precisamente este nombre, en cuanto símbolo y prenda de resurrección e inmortalidad.

de tal manera que los ritos correspondientes se cumplieran en ese trayecto mismo. Por otra parte, se encuentra también la idea de “viaje”, en el aspecto en que esa idea se asimila a las pruebas mismas, como puede verificárselo aún hoy en ciertas formas iniciáticas, la masonería por ejemplo, donde cada una de las pruebas simbólicas se designa, precisamente, como un “viaje”. Otro simbolismo equivalente es el de la “peregrinación”; y recordaremos a este respecto los laberintos que se trazaban otrora en las lajas del piso de ciertas iglesias, cuyo recorrido se consideraba como un 14 sustituto” del peregrinaje a Tierra Santa; por lo demás, si el punto en el que termina ese recorrido representa un lugar reservado a los “elegidos”, ese lugar es real y verdaderamente una “Tierra Santa” en el sentido iniciático de la expresión: en otros términos, ese punto no es sino la imagen de un centro espiritual, como todo lugar de iniciación lo es igualmente[462].

Va de suyo, por otra parte, que el empleo del laberinto como medio de protección o defensa admite aplicaciones diversas, fuera del dominio iniciático; así, el autor señala particularmente su empleo “táctico” a la entrada de ciertas ciudades antiguas y otros lugares fortificados. Solo que es un error creer que en este caso se trate de un uso puramente profano, el cual incluso hubiera sido cronológicamente el primero, para sugerir luego la idea de una utilización ritual; hay en esta idea, propiamente, una inversión de las relaciones normales, conforme, por otra parte, a las concepciones modernas pero solo a ellas, y que por lo tanto es enteramente ilegítimo atribuir a las civilizaciones antiguas. De hecho, en toda civilización de carácter estrictamente tradicional, todas las cosas comienzan necesariamente por el principio o por lo que es más próximo a él, para descender luego a aplicaciones cada vez más contingentes; y, además, inclusive estas últimas no se encaran jamás desde un punto de vista profano, que no es, según lo hemos explicado a menudo, sino el resultado de una degradación por la cual se ha perdido la conciencia de la vinculación de esas aplicaciones con el principio. En el caso de que se trata, podría fácilmente percibirse que hay algo distinto de lo que verían los “tácticos” modernos, por la simple observación de que ese modo de defensa, “laberíntico”, no se empleaba solamente contra los enemigos humanos sino también contra los influjos psíquicos hostiles, lo que indica a las claras que debía tener por sí mismo un valor ritual[463]. Pero hay más todavía: la fundación de las ciudades, la elección de su sitio y el plan según el cual se las construía se hallaban sometidos a reglas pertenecientes esencialmente a la “ciencia sagrada” y, por consiguiente, estaban lejos de responder solo a fines “utilitarios”, por lo menos en el sentido exclusivamente material que se da actualmente a esa palabra; por completamente extrañas que sean estas cosas a la mentalidad de nuestros contemporáneos, es preciso sin embargo tomarlas en cuenta, sin lo cual quienes estudian los vestigios de las civilizaciones antiguas jamás podrán comprender el verdadero sentido y la razón de ser de lo que observan, aun en lo que corresponde simplemente a lo que se ha convenido en llamar hoy el dominio de la

[462] Jackson Knight menciona estos laberintos. pero no les atribuye sino una significación simplemente religiosa; parece ignorar que su trazado no pertenecía en modo alguno a la doctrina exotérica, sino exclusivamente al simbolismo de las organizaciones iniciáticas de constructores.

[463] No insistiremos, para no apartarnos demasiado de nuestro asunto, sobre la marcha “laberíntica” de ciertas procesiones y “danzas rituales”, que, presentando ante todo el carácter de ritos de protección, o “apotropaicos”, como dice el autor, se vinculan directamente y por eso al mismo orden de consideraciones: se trata esencialmente de detener y desviar los influjos maléficos, por una “técnica” basada en el conocimiento de ciertas leyes según las cuales aquéllos ejercen su acción.

"vida cotidiana", pero que entonces tenía también, en realidad, un carácter propiamente ritual y tradicional.

En cuanto al origen del nombre del "laberinto", es bastante oscuro y ha dado lugar a muchas discusiones; parece que, al contrario de lo que algunos han creído, no se relaciona directamente con el nombre de la *lâbrys* o doble hacha cretense, sino que ambas derivan igualmente de una misma palabra muy antigua que designaba la piedra (raíz *la-*, de donde *lâos* en griego, *lapis* en latín), de suerte que, etimológicamente, el laberinto podría no ser en suma otra cosa que una construcción de piedra, perteneciente al género de las construcciones llamadas "ciclópeas". Empero, no es ésa sino la significación más exterior de la palabra, que, en sentido más profundo, se vincula al conjunto del simbolismo de la piedra, al cual hubimos de referirnos en diversas oportunidades, sea con motivo de los "betilos", sea con motivo de las "piedras del rayo" (identificadas, precisamente, con el hacha de piedra o *lábrys*), y que presenta aún muchos otros aspectos. Jackson Knight lo ha entrevisto por lo menos, pues alude a los hombres "nacidos de la piedra" (lo que, señalémoslo de paso, da la explicación de la palabra griega *laós* ['pueblo, gente']), de lo cual la leyenda de Decaulión ofrece el ejemplo más conocido: esto se refiere a cierto período un estudio más preciso del cual, si fuera posible, permitiría seguramente dar a la llamada "edad de piedra" un sentido muy otro del que le atribuyen los prehistoriadores. Por otra parte, esto nos reconduce al tema de la caverna, la cual, en cuanto excavada en la roca, natural o artificialmente, está también muy próxima a ese simbolismo[464]; pero debemos agregar que ésta no es razón para suponer que el mismo laberinto haya debido también forzosamente ser excavado en la roca: aunque haya podido serlo en ciertos casos, ello no es sino un elemento accidental, podría decirse, y no entra en su definición, pues, cualesquiera sean las relaciones entre el laberinto y la caverna, importa no confundirlos, sobre todo cuando se trata de la caverna iniciática, que aquí consideramos más en particular.

En efecto, es muy evidente que, si la caverna es el lugar en que se cumple la iniciación misma, el laberinto, lugar de las pruebas previas, no puede ser sino el camino que conduce a ella, a la vez que el obstáculo que veda el acercamiento a los profanos "no cualificados". Recordaremos, por otra parte, que en Cumas el laberinto estaba representado en las puertas, como si, de alguna manera, esa figuración sustituyera al propio laberinto[465]; y podría decirse que Eneas, mientras se detiene a la entrada para contemplarla, recorre en efecto el laberinto, mental ya que no corporalmente. Por otra parte, no parece que ese modo de acceso haya sido siempre exclusivamente reservado para santuarios establecidos en cavernas o asimilados simbólicamente a ellas, pues, como lo hemos explicado ya, no se trata de un rasgo común a todas las formas tradicionales; y la razón de ser del laberinto, tal como la hemos definido antes, puede convenir igualmente a los aledaños de todo lugar de iniciación, de todo santuario destinado a los "misterios" y no a los ritos públicos. Formulada esta reserva, hay sin embargo una razón para suponer que, en el origen por lo menos, el empleo del laberinto haya de haber estado más particularmente vinculado con la

[464] Las cavernas prehistóricas fueron, verosímilmente, no habitaciones, como de ordinario se cree, sino los santuarios de los "hombres de la piedra", entendidos en el sentido que acabamos de indicar; así, pues, la caverna habría recibido en las formas tradicionales del período de que se trata, y en relación con cierta "ocultación" del conocimiento, el carácter de símbolo de los centros espirituales, y consiguientemente de lugar de iniciación.

[465] Un caso similar, a este respecto, es el de las figuras "laberínticas" trazadas en paredes, en Grecia antigua, para vedar el acceso de los influjos maléficos a las casas.

caverna iniciática: pues uno y otra parecen haber pertenecido al comienzo a las mismas formas tradicionales, las de esa época de los "hombres de piedra" a que aludíamos poco ha; habrían comenzado, pues, por estar estrechamente unidos, aunque no lo hayan quedado invariablemente en todas las formas ulteriores.

Si consideramos el caso en que el laberinto está en conexión con la caverna, ésta, a la cual rodea con sus repliegues y en la cual finalmente desemboca, ocupa entonces, en el conjunto así constituido, el punto más interno y central, lo que corresponde perfectamente a la idea de un centro espiritual, y concuerda además con el equivalente simbolismo del corazón, sobre el cual nos proponemos volver. Ha de hacerse notar aún que, cuando la misma caverna es a la vez el lugar de la muerte iniciática y el del "segundo nacimiento", debe entonces ser considerada como acceso no solo a los dominios subterráneos o "infernales", sino también a los dominios supraterrestres; esto también responde a la noción del punto central, que es, en el orden "macrocósmico", al igual que en el "microcósmico", aquel donde se efectúa la comunicación con todos los estados superiores e inferiores; y solamente así la caverna puede ser, según lo hemos dicho, la imagen completa del mundo, en cuanto todos esos estados deben reflejarse igualmente en ella; de no ser así, la asimilación de su bóveda al cielo sería absolutamente incomprensible. Pero, por otra parte, si el "descenso a los Infiernos" se cumple en la caverna misma, entre la muerte iniciática y el "segundo nacimiento", se ve que no puede considerarse a ese descenso como representado por el recorrido del laberinto, y entonces cabe aún preguntarse a qué corresponde en realidad este último: son las "tinieblas exteriores", a las cuales hemos aludido ya, y a las que se aplica perfectamente el estado de "errancia", si es lícito usar este término, del cual tal recorrido es la exacta expresión. Este asunto de las "tinieblas exteriores" podría dar lugar a otras precisiones, pero nos harían traspasar los límites del .presente estudio; creemos, por lo demás, haber dicho bastante para mostrar, por una parte, el interés que presentan investigaciones como las expuestas en el libro de Jackson Knight, pero también, por otra, la necesidad, para dar precisión a los resultados y captar su verdadero alcance, de un conocimiento propiamente "técnico" de aquello de que se trata, conocimiento sin el cual no se llegará nunca sino a reconstrucciones hipotéticas e incompletas, que, aun en la medida en que no estén falseadas por alguna idea preconcebida, permanecerán tan "muertas" como los vestigios mismos que hayan sido su punto de partida.

XXX

EL CORAZON Y LA CAVERNA[466]

Hemos aludido anteriormente a la relación estrecha existente entre el simbolismo de la caverna y el del corazón, lo que explica el papel desempeñado por la caverna desde el punto de vista iniciático en cuanto representación de un centro espiritual. En efecto, el corazón es esencialmente un símbolo del centro, ya se trate, por lo demás, del centro de un ser, o, analógicamente, del de un mundo, es decir, en otros términos, ya se coloque uno desde el punto de vista "microcósmico", ya desde el "macrocósmico"; es, pues, natural, en

[466] [Publicado en *É. T.*, diciembre de 1937].

virtud de esa relación, que el mismo significado pertenezca igualmente a la caverna; pero se trata ahora de explicar más completamente esa conexión simbólica misma.

La “caverna del corazón” es una conocida expresión tradicional: la palabra *guhâ,* en sánscrito, designa generalmente una caverna, pero se aplica también a la cavidad interna del corazón y, por extensión, al corazón mismo; esta “caverna del corazón” es el centro vital en el cual reside no solamente el *jîvâtmâ*, sino también el *Atmâ* incondicionado, que es en realidad idéntico al propio *Brahma,* como lo hemos expuesto en otro lugar[467]. La palabra *guhâ* deriva de la raíz *ghu-*, cuyo sentido es ‘cubrir’ o ‘esconder’, el mismo que el de otra raíz similar *gup-,* de donde *gupta,* que se aplica a todo lo que tiene un carácter secreto, a todo lo que no se manifiesta al exterior; es el equivalente del griego *kryptós*, de donde la palabra “cripta”, sinónimo de “caverna”. Estas ideas se refieren al centro, en cuanto punto el más interior y por consiguiente el más escondido; a la vez, se refieren también al secreto iniciático, sea en sí mismo, sea en cuanto simbolizado por la disposición del lugar donde se cumple la iniciación, lugar escondido o “cubierto”[468], es decir, inaccesible a los profanos, ya esté defendido el acceso por una estructura “laberíntica”, ya de otro modo cualquiera (como por ejemplo los “templos sin puertas” de la iniciación extremo-oriental), y siempre considerado como imagen del centro.

Por otra parte, importa destacar que ese carácter escondido o secreto, en lo que concierne a los centros espirituales o a sus figuraciones, implica que la verdad tradicional misma, en su integridad, no es ya accesible a todos los hombres indistintamente, lo que indica que se trata de una época de “oscurecimiento” por lo menos relativo; esto permite “situar” tal simbolismo en el curso del proceso cíclico; pero se trata de un punto sobre el cual hemos de volver de manera más completa al tratar las relaciones de la caverna y la montaña en cuanto ambas se toman como símbolos del centro. Por el momento, nos conformaremos con indicar a este respecto que el esquema del corazón es un triángulo con el vértice hacia abajo (“triángulo del corazón” es otra expresión tradicional); y ese mismo esquema se aplica también a la caverna, mientras que el de la montaña, como el de la pirámide que a ella equivale, es, al contrario, un triángulo con el vértice hacia arriba; esto muestra que se trata de una relación inversa, y también, en cierto sentido, complementaria. Agregaremos, acerca de esta representación del corazón y la caverna por el triángulo invertido, que es uno de los casos en que a éste no se vincula, evidentemente, ninguna idea de “magia negra”, contra lo que harto a menudo pretenden quienes no tienen del simbolismo sino un conocimiento por completo insuficiente.

Dicho esto, volvamos a lo que, según la tradición hindú, se oculta en la “caverna del corazón”: es el principio mismo del ser, principio que, en ese estado de “envoltura” o “repliegue” y con respecto a la manifestación, se compara a lo que hay de más pequeño (la palabra *dáhara,* que designa la cavidad donde aquél reside, se refiere también a esa idea de pequeñez), cuando en realidad es lo que hay de más grande, así como el punto es espacialmente ínfimo y aun nulo, aunque sea el principio por el cual todo el espacio se produce, o del mismo modo que la unidad aparece como el menor de los números, aunque los contenga principialmente a todos y produzca de por sí toda su serie indefinida. También aquí encontramos, pues, la expresión de una relación inversa, en cuanto el principio se encara según dos puntos de vista diferentes; de estos dos puntos de vista, el de la extrema

[467] *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. III (ver *Châdogya-Upánishad,* Prapàthaka 3º, Khanda 14º, çruti 3, Prapàthaka 8º, Khanda 1º, çruti 1).

[468] Cf la expresión masónica “estar a cubierto”.

pequeñez concierne a su estado oculto y, en cierto modo, "invisible", el cual no es para el ser sino aun una "virtualidad" pero a partir del cual se efectuará el desarrollo espiritual de ese ser; allí, pues, está propiamente el "comienzo" (*initium*) de ese desarrollo, lo que se halla en relación directa con la iniciación, entendida en el sentido etimológico del término; y precisamente desde este punto de vista la caverna puede ser considerada el lugar del "segundo nacimiento". A este respecto, encontramos textos como el siguiente: "Sabe tú que este *Agni,* que es el fundamento del mundo eterno (principial), y por el cual éste puede ser alcanzado, está oculto en la caverna (del corazón)"[469], lo que se refiere, en el orden "microcósmico", al "segundo nacimiento" y también, por transposición al orden "macrocósmico", a su análogo, que es el nacimiento del *Avatâra.*

Hemos dicho que lo que reside en el corazón es a la vez el *jîvâtmâ* desde el punto de vista de la manifestación individual y el *Âtmâ* incondicionado o *Paramâtmâ* desde el punto de vista principial; los dos no se distinguen sino en modo ilusorio, es decir, relativamente a la manifestación misma, y son uno en la realidad absoluta. Son "los dos que han entrado en la caverna", y que, al mismo tiempo, se dice que "permanecen en la más alta sumidad", de modo que los dos simbolismos, el de la montaña y el de la caverna, se encuentran reunidos aquí[470]. El texto agrega que "quienes conocen a *Brahma* los llaman sombra y luz"; esto se refiere más en particular al simbolismo de *Nara-nâràyana,* de que hemos hablado con motivo de la *Âtmâ-Gîtâ*[471], citando precisamente este mismo texto; *Nara,* el humano o el mortal, que es *jîvâtmâ,* se asimila a *Árjuna*, y *Nâràyana,* el divino o inmortal, que es *Paramâtmâ,* se asimila a *Krshna;* pero, según su sentido propio, el nombre de *Krshna* designa el color oscuro, y el de *Árjuna* el color claro, o sea, respectivamente, la noche y el día, en cuanto se los considera como representación respectiva de lo no-manifestado y de lo manifestado[472]. Un simbolismo exactamente similar a este respecto se encuentra, por lo demás, con los Dioscuros, puestos además en relación con los dos hemisferios, uno oscuro y otro claro, como lo hemos indicado al estudiar el simbolismo de la "doble espiral"[473]. Por otra parte, aquellos denominados "los dos", o sea el *jîvâtmâ* y el *Paramâtmâ,* son también los "dos pájaros" o las "dos aves" de quienes se habla en otros textos diciendo que "residen en el mismo árbol" (así como *Árjuna* y *Krshna* montan en el mismo carro), y que están "inseparablemente unidos" porque, como decíamos antes, no son en realidad sino uno y solo ilusoriamente se distinguen[474]; importa destacar aquí que el simbolismo del árbol es esencialmente "axial", como el de la montaña; y la caverna, en cuanto se considera como situada en la montaña, o en el interior mismo de ésta, se encuentra también sobre el eje, pues, en todos los casos y de cualquier modo que se encaren las cosas, allí está necesariamente el centro, que es el lugar de unión de lo individual con lo Universal.

---

[469] *Katha-Upánishad,* Vallî 1ª çruti 14.

[470] *Katha-Upánishad,* Vallî 3ª, çruti 1 (cf. *Brahma-Sûtra,* Adhyâya 1º, Pâda 2º, sûtra 11-12).

[471] [*V. I,* marzo de 1930].

[472] Cf. Ananda K. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* y *Angel and Titan, an essay in Vedic Ontology.*

[473] [*É. T.*, marzo de 1936; artículo retomado en *La Grande Triade,* cap. V. En este lugar del texto, el autor agregaba: "…quizá volveremos aún sobre esto en alguna oportunidad"; pero esta oportunidad no se presentó, aparte de esa reutilización en *La Grande Triade* (aparecida en 1946), donde se encuentra el texto original del artículo sobre la "doble espiral", sin más desarrollo].

[474] *Múndaka-Upánishad,* Mundaka 3º, Khanda 1º, çruti 1; *Çvetàçvatara-Upánishad,* Adhyâya 4º, çruti 6.

Antes de dejar el tema, formularemos una observación lingüística a la cual quizá no haya de atribuirse demasiada importancia, pero que es por lo menos curiosa: la palabra egipcia *hor,* nombre de *Horus*, parece significar propiamente 'corazón'; *Horus* sería, en tal caso, el "Corazón del Mundo", según una designación que se encuentra en la mayoría de las tradiciones y que, por lo demás, conviene perfectamente al simbolismo de ese dios, en la medida en que es posible aprehenderlo. Podría uno sentirse tentado, a primera vista, de relacionar esa palabra *hor* con el latín *cor,* que tiene el mismo sentido, y ello tanto más cuanto que, en las diferentes lenguas, las raíces similares que designan al corazón se encuentran tanto con gutural como con aspirada por letra inicial[*]: así, por una parte, *hr* o *hrdaya* en sánscrito, *heart* en inglés, *herz* en alemán, y por otra, *kêr* o *kárdion* en griego, y c*or* (genitivo *cordis*) en latín; pero la raíz común de todas estas palabras, incluida la última de ellas, es en realidad HRD o KRD, y no parece que pueda ser así en el caso de egipcio *hor,* de modo que se trataría aquí, no de una real identidad de raíz, sino solo de una suerte de convergencia fónica, que no es menos singular. Pero he aquí algo quizá aún más notable y, en todo caso, directamente vinculado con nuestro tema: en hebreo, la palabra *hôr* o *hûr,* escrita con *hêt,* significa 'caverna'; no queremos decir que haya un vínculo etimológico entre las dos palabras, hebrea y egipcia, aunque en rigor pueden tener un origen común más o menos remoto; pero en el fondo poco importa, pues, cuando se sabe que en ninguna parte puede haber nada puramente fortuito, la relación no resulta menos digna de interés. Esto no es todo: en hebreo igualmente, *hôr* o *har,* esta vez escritos con *hê,* significa 'montaña'; si se observa que *el hêt* es, en el orden de las aspiradas, un refuerzo o endurecimiento del *hê,* lo que señala en cierto modo una especie de "compresión", y que además aquella letra expresa por sí misma, ideográficamente, un límite o encerramiento, se ve que, por la relación misma entre las dos palabras, la caverna está indicada como el lugar cerrado en el interior de la montaña, lo que es exacto tanto literal como simbólicamente; y nos vemos así reconducidos una vez más a las relaciones entre la montaña y la caverna, que hemos de examinar más en particular en lo que sigue.

XXXI

LA MONTAÑA Y LA CAVERNA[475]

Existe, pues, una relación estrecha entre la montaña y la caverna, en cuanto una y otra se toman como símbolos de los centros espirituales, como lo son también, por razones evidentes, todos los símbolos, "axiales" o "polares", de los cuales uno de los principales es precisamente la montaña. Recordaremos que, a este respecto, la caverna debe considerarse situada bajo la montaña o en su interior, de modo de encontrarse igualmente sobre el eje, lo que refuerza aún el vínculo existente entre ambos símbolos, en cierto modo complementarios entre sí. Es preciso, empero, advertir también, para "situarlos" exactamente uno respecto del otro, que la montaña tiene carácter más "primordial" que la caverna: ello resulta del hecho de que es visible en el exterior, de que es inclusive, podría

[*] Respetamos la terminología del autor; sería más exacto: "se encuentran tanto con velar como con aspirada por consonante inicial"; también, hacia el final del articulo, se tendrá en cuenta que el *hêt* hebreo, más bien que una "aspirada", es una "constrictiva" faríngea. (*N. del T.*).

[475] [Publicado en *É. T.*, enero de 1938].

decirse, el más visible de todos los lugares, mientras que, al contrario, la caverna es, según lo hemos dicho, un lugar esencialmente oculto y cerrado. Puede fácilmente deducirse que la representación del centro primordial por la montaña corresponde propiamente al período originario de la humanidad terrestre, durante el cual la verdad era íntegramente accesible a todos (de donde el nombre de *Satya-Yuga* ['período de la verdad'], y la cúspide de la montaña es entonces el *Satya-Loka* o 'lugar de la verdad'); pero, cuando a consecuencia de la marcha descendente del ciclo esa verdad no estuvo ya sino al alcance de una minoría más o menos restringida (lo que coincide con los comienzos de la iniciación entendida en su sentido más estricto) y se hizo oculta para la mayoría de los hombres, la caverna fue un símbolo más apropiado para el centro espiritual y, por consiguiente, para los santuarios iniciáticos que son su imagen. Por tal cambio, el centro, podría decirse, no abandonó la montaña, sino que se retiró solamente de la cúspide al interior; por otra parte, ese mismo cambio es en cierto modo una "inversión" por la cual, según lo hemos explicado en otro lugar, el "mundo celeste" (al cual se refiere la elevación de la montaña por sobre la superficie terrestre) se convirtió en cierto sentido en el "mundo subterráneo" (aunque en realidad no sea él el que cambió, sino las. condiciones del mundo exterior, y por lo tanto su relación con éste); y esa "inversión" se encuentra figurada por los esquemas respectivos de la montaña y la caverna, que expresan a la vez su mutua complementariedad.

Según hemos señalado anteriormente, el esquema de la montaña, al igual que el de la pirámide o el del montículo, sus equivalentes, es un triángulo con el vértice hacia arriba; el de la caverna, al contrario, es un triángulo con el vértice hacia abajo, y por ende invertido con respecto a aquél. Este triángulo invertido es igualmente el esquema del corazón[476], y el de la copa, que está generalmente asimilada a aquél en el simbolismo, según lo hemos mostrado particularmente en lo que concierne al Santo Graal[477]. Agreguemos que estos últimos símbolos y sus similares, desde un punto de vista más general, se refieren al principio pasivo o femenino de la manifestación universal, o a alguno de los aspectos de él[478], mientras que los símbolos esquematizados por el triángulo con el vértice hacia arriba se refieren al principio activo o masculino; se trata, pues, de una verdadera complementariedad. Por otra parte, si se disponen ambos triángulos uno debajo del otro, lo que corresponde a la situación de la caverna bajo la montaña, se ve que el segundo puede considerarse como el reflejo del primero (fig. 12); y esta idea de reflejo conviene muy bien a la relación de un símbolo derivado con respecto al símbolo principal, según lo que acabamos de decir acerca de la relación entre la montaña y la caverna en cuanto representaciones sucesivas del centro espiritual en las diferentes fases del desarrollo cíclico.

---

[476] Puede ser referido a esta figuración el hecho de que el nombre árabe del corazón (*qa1b*) significa propiamente que está en posición "invertida" (*maqlûb*) (cf. T. Burckhardt, "Du Barzakh", en *É. T.,* diciembre de 1937).

[477] En el antiguo Egipto, el vaso era el jeroglífico del corazón. La "copa" del Tarot corresponde también al "corazón" de los naipes ordinarios [franceses; en la baraja española se ha mantenido la figura de la copa (*N. del T.*)].

[478] El triángulo invertido es en la India uno de los principales símbolos de la *Çakti;* es también el de las Aguas primordiales.

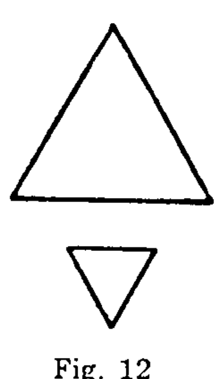


Fig. 12

Podría causar asombro el que figuremos aquí el triángulo invertido más pequeño que el triángulo derecho, pues, desde que éste es reflejo de aquél, parecería que debería serle igual; pero tal diferencia en las proporciones no es cosa excepcional en el simbolismo: así, en la Cábala hebrea, el *Macroprosopo* o "Gran Rostro" tiene por reflejo el *Microprosopo* o "Pequeño Rostro". Además, hay en ello, en el caso presente, una razón más particular: hemos recordado, con motivo de la relación entre la caverna y el corazón, el texto de las *Upánishad* donde se dice que el Principio, residente en "el centro del ser" es "más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que un grano de mijo, más pequeño que el germen que está en un grano de mijo", pero también, al mismo tiempo, "más grande que el cielo, más grande que todos estos mundos juntos"[479]; ahora bien: en la relación inversa de los dos símbolos que ahora consideramos, la montaña corresponde a la idea de "grandor" y la caverna (o la cavidad del corazón) a la de "pequeñez". El aspecto del "grandor" se refiere, por otra parte, a la realidad absoluta, y el de la "pequeñez" a las apariencias relativas a la manifestación; es, pues, perfectamente normal que el primero se represente aquí por el símbolo que corresponde a una condición "primordial"[480], y el segundo por el que corresponde a una condición ulterior de "oscurecimiento" y de "envoltura" o repliegue" espiritual.

Si se quiere representar la caverna como situada en el interior mismo (o en el corazón, podría decirse) de la montaña, basta transportar el triángulo inverso al interior del triángulo recto, de modo que sus centros coincidan (fig. 13); el primero debe, pues, ser necesariamente más pequeño para poder contenerse íntegramente en el otro; pero, aparte de esta diferencia, el conjunto de la figura así obtenida es manifiestamente idéntico al símbolo del "sello de Salomón", donde los dos triángulos opuestos representan igualmente dos principios complementarios, en las diversas aplicaciones de que son susceptibles.

---

[479] *Chhândogya-Upánishad,* Prapàthaka 3º, Khanda 14º, çruti 3.

[480] Sabido es que Dante sitúa el Paraíso terrestre en la sumidad de una montaña; esta situación es, pues, exactamente la del centro espiritual en el "estado primordial" de la humanidad.

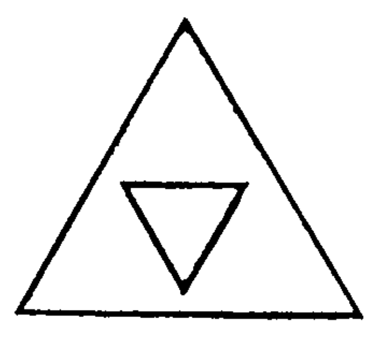


Fig. 13

Por otra parte, si se hacen los lados del triángulo invertido iguales a la mitad de los del triángulo recto (los hemos hecho un poco menores para que los dos triángulos aparezcan enteramente separados, pero, de hecho, es evidente que la entrada de la caverna debe encontrarse en la superficie misma de la montaña, y por lo tanto que el triángulo que la representa debería realmente tocar el perímetro del otro)[481], el triángulo menor dividirá la superficie del mayor en cuatro partes iguales, de las cuales una será el triángulo invertido mismo, mientras que las otras tres serán triángulos rectos; esta última consideración, como la de ciertas relaciones numéricas vinculadas con ella, no tiene, a decir verdad, relación directa con nuestro asunto presente, pero tendremos sin duda ocasión de retomarla en el curso de otros estudios[482].

XXXII

EL CORAZON Y "EL HUEVO DEL MUNDO"[483]

Después de todas las consideraciones anteriormente expuestas sobre los diversos aspectos del simbolismo de la caverna, nos falta aún tratar otro punto importante: las relaciones de ese símbolo con el "Huevo del Mundo"; pero, para que esto pueda ser bien comprendido y vinculado más directamente con lo que hasta el momento hemos dicho, debemos hablar primero de las relaciones simbólicas del "Huevo del Mundo" con el corazón. Acaso, a primera vista, pueda uno asombrarse de ello y no discernir sino cierta similitud de forma entre el corazón y el huevo; pero esta similitud misma no puede tener

---

[481] Se podrá observar, según el mismo esquema, que, si la montaña se reemplaza por la pirámide, la cámara interior de ésta es el equivalente exacto de la caverna.

[482] [Nuestro añorado maestro no tuvo ya tal ocasión en sus libros o artículos. Solo en su correspondencia con nosotros se vio llevado en diversas oportunidades a dar algunas precisiones inéditas, en relación con ciertos temas de nuestras cartas. Sus demás lectores no tienen ya, pues, otro medio de saber lo que quería decir a este respecto que el de tomar conocimiento, por una nota póstuma, de ciertos pasajes de sus cartas, acompañados de explicaciones circunstanciales y de nuestros comentarios. Ver a este respeto el Anexo I, al final del volumen].

[483] [Publicado en *É. T.,* febrero de 1938].

verdadera significación a menos que existan relaciones más profundas; ahora bien: el hecho de que el *Ômphalos* y el betilo, incontestablemente símbolos del centro, tengan a menudo forma ovoide, como era el caso, en particular, del *Ômphalos* délfico[484], muestra a las claras que ha de ser así, y esto es lo que debemos explicar ahora.

A este respecto, importa destacar ante todo que el "Huevo del Mundo" es la figura, no del "cosmos" en su estado de plena manifestación, sino de aquello a partir de lo cual se efectuará su desarrollo; y, si este desarrollo se representa como una extensión que se cumple en todas las direcciones desde el punto de partida, es evidente que este punto coincidirá necesariamente con el centro mismo; así, el "Huevo del Mundo" es realmente "central" con relación al "cosmos"[485]. La figura bíblica del Paraíso terrestre, que es también el "Centro del Mundo", es la de un recinto circular, que puede considerarse la sección horizontal de una forma ovoide tanto como esférica; agreguemos que, de hecho, la diferencia entre estas dos formas consiste esencialmente en que la de la esfera, al extenderse igualmente en todos los sentidos a partir de su centro, es verdaderamente la forma primordial, mientras que la del huevo corresponde a un estado ya diferenciado, derivado del anterior por una especie de "polarización" o desdoblamiento del centro[486]; tal "polarización" puede considerarse, por lo demás, como efectuándose desde que la esfera cumple un movimiento de rotación en torno de un eje determinado, puesto que desde ese momento ya no todas las direcciones del espacio desempeñan uniformemente un mismo papel; y esto señala, precisamente, el paso de la una a la otra de esas dos fases sucesivas del proceso cosmogónico que se simbolizan respectivamente por la esfera y el huevo[487].

Dicho esto, no queda, en suma, sino mostrar que lo que se contiene en el "Huevo del Mundo" es realmente idéntico a lo que, como decíamos anteriormente, está también simbólicamente contenido en el corazón, y en la caverna en cuanto ésta es el equivalente de aquél. Se trata aquí de ese "germen" espiritual que, en el orden "macrocósmico", está designado 'por la tradición hindú como *Hiranyagarbha,* es decir, literalmente, el "embrión de oro"[488]; este "germen" es real y verdaderamente el *Avatâra* primordial[489], y hemos visto que el lugar de nacimiento del *Avatâra*, lo mismo que de aquello que le corresponde desde

---

[484] Hemos examinado más especialmente estos símbolos en *Le Roi du Monde,* donde señalábamos también que, en otros casos, revisten forma cónica, en relación directa con el símbolo de la montaña, de modo que también aquí se encuentran las dos figuraciones complementarias de que hablábamos anteriormente.

[485] El símbolo del fruto tiene también, a este respecto, la misma significación que el del huevo; sin duda volveremos sobre ello en el curso de nuestros estudios [cf. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLIII]; y haremos notar desde luego que ese símbolo tiene además un vinculo evidente con el del "jardín", y por lo tanto con el del Paraíso terrestre.

[486] Así, en geometría plana, el centro único del círculo, al desdoblarse, origina los dos focos de una elipse; el mismo desdoblamiento está también figurado con toda nitidez en el símbolo extremo-oriental del *Yin-Yang,* que tampoco carece de relación con el del "Huevo del Mundo".

[487] Señalemos además, acerca de la forma esférica, que en la tradición islámica la esfera de pura luz primordial es la *Rûh mohammediyah* ['espíritu de Mahoma'], que es a su vez el "Corazón del Mundo"; y el "cosmos" entero está vivificado por las "pulsaciones" de esa esfera, que es propiamente el *bárzaj* ['intervalo, istmo' (entre el Principio y la Manifestación)] por excelencia; ver sobre este asunto el articulo de T. Burckhardt en *É. T.*, diciembre de 1937.

[488] Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XIII.

el punto de vista "microcósmico", está precisamente representado por el corazón o la caverna. Podría quizás objetarse que, en el texto citado por nosotros en otro lugar[490], así como en muchos otros casos, el *Avatâra* está expresamente designado como *Agni,* mientras que en cambio se dice que es *Brahmâ* quien se envuelve en el "Huevo del Mundo", llamado por esta razón *Brahmânda,* para nacer dentro de él como *Hiranyagarbha;* pero, aparte de que los diferentes nombres no designan en realidad sino diversos atributos divinos, siempre forzosamente en mutua conexión, y no entidades separadas, cabe señalar más particularmente aquí que, al ser considerado el oro como la "luz mineral" y "sol de los metales", la designación misma de *Hiranyagarbha lo* caracteriza efectivamente como un principio de naturaleza ígnea; y esta razón se agrega aún a su posición central, para hacerlo asimilar simbólicamente al Sol, el cual, por lo demás, es igualmente en todas las tradiciones una de las figuras del "Corazón del Mundo".

Para pasar de aquí a la aplicación microcósmica, basta recordar la analogía existente entre el *pinda,* embrión sutil del ser individual, y el *Brahmânda* o "Huevo del Mundo"[491]; y ese *pinda,* en cuanto "germen" permanente e indestructible del ser, se identifica por otra parte con el "núcleo de inmortalidad", que es denominado *lûz* en la tradición hebrea[492]. Verdad que, en general, el *lûz* no se indica como situado en el corazón, o por lo menos ésta no es sino una de las diferentes localizaciones de que es susceptible, en su correspondencia con el organismo corpóreo, y ni siquiera la más habitual; pero no deja de encontrársela, entre las otras, precisamente donde debe encontrársela según lo que llevamos dicho, es decir, donde el *lûz* está en relación inmediata con el "segundo nacimiento".

En efecto, tales localizaciones, que se hallan también en relación con la doctrina hindú de los *chakra* [centros "orgánicos" sutiles], se refieren a otras tantas condiciones del ser humano o fases de su desarrollo espiritual: en la base de la columna vertebral, el *lûz* se encuentra en el hombre ordinario en estado de "sueño"[493]; en el corazón, se da la fase inicial de su "germinación", que es propiamente el "segundo nacimiento"; en el ojo frontal, corresponde a la perfección del estado humano, es decir, a la reintegración al "estado primordial"; por último, en la coronilla, corresponde al paso a los estados

[489] A esto se refiere igualmente la designación de Cristo como "germen" en diversos textos de las Escrituras, sobre lo cual volveremos quizá en otra ocasión (ver *Aperçus sur l'Initiation*", cap. XLVIII; y, en la presente compilación, cap. LXXIII: "El grano de mostaza"].

[490] *Katha-Upánishad,* Vallî 1ª, çruti 14.

[491] *Yatha pinda tatha Brahmánda* (ver L'Homme et son devenir selon le Vêdânta caps. XIII y XIX).

[492] Para mayores desarrollos sobre este punto, remitiremos una vez más a *Le Roi du Monde*; puede notarse también que la asimilación del "segundo nacimiento" a una "germinación" del *lûz* recuerda netamente la descripción taoísta del proceso iniciático como "endogenia del inmortal".

[493] La serpiente enroscada en torno del "Huevo del Mundo", y figurada a veces en torno del *Ómphalos* y del betilo, es, a este respecto, la *Kundalini* enroscada en torno del "núcleo de inmortalidad", que está también en relación con el simbolismo de la "piedra negra"; a esta posición "inferior" del *lûz*, se alude directamente en la fórmula hermética: "*Visita inferiora terrae, rectificando invenies occultum lapidem*" ['Visita las (partes) inferiores de la tierra, (y) rectificando encontrarás la piedra oculta']; la "rectificación" es aquí el "enderezamiento" [*redressement*] que señala, después del "descenso" el comienzo del movimiento ascensional, correspondiente al despertar de la *Kundalinî*; y el complemento de la misma fórmula designa además esa "piedra oculta" como "*veram medicinam*" ['verdadera medicina'], lo que la identifica también con el *ámrtâ*, alimento o pócima de la inmortalidad.

supraindividuales; y encontraremos también la correspondencia exacta de estas diversas etapas cuando volvamos al simbolismo de la caverna iniciática[494].

XXXIII

LA CAVERNA Y "EL HUEVO DEL MUNDO[495]

La caverna iniciática, hemos dicho anteriormente, está considerada como una imagen del mundo; pero, por otra parte, en razón de su asimilación simbólica al corazón, representa particularmente el lugar cósmico central. Puede parecer que haya en ello dos puntos de vista diferentes, pero, en realidad, no se contradicen en modo alguno, y lo que hemos expuesto con respecto al "Huevo del Mundo" basta para conciliarlos, e inclusive para identificarlos entre sí en cierto sentido: en efecto, el "Huevo del Mundo" es central con respecto al "cosmos" y, a la vez, contiene en germen todo cuanto éste contendrá en el estado de plena manifestación; todas las cosas se encuentran, pues, en el "Huevo del Mundo", pero en un estado de "repliegue" o "envoltura", que precisamente se figura

[494] Notemos además que la designación "embrión de oro" sugiere cierta relación con el simbolismo alquímico, confirmada por otra parte por ciertas vinculaciones como las que hemos indicado en la nota precedente; y veremos también, a este respecto, que la caverna iniciática corresponde de modo notable al *athanor* hermético; no cabe asombrarse de estas similitudes, pues el proceso de la "Gran Obra", entendido en su verdadero significado, no es en el fondo sino el proceso mismo de la iniciación.

[495] [Publicado en *É. T.*, marzo de 1938].

también, según lo hemos explicado, por la situación misma de la caverna, por su carácter de lugar oculto y cerrado. Las dos mitades en que se divide el "Huevo del Mundo", según uno de los aspectos más habituales de su simbolismo, se convierten, respectivamente, en el cielo y la tierra; en la caverna, igualmente, el suelo corresponde a la tierra y la bóveda al cielo; no hay, pues, en todo ello nada que no sea perfectamente coherente y normal.

Ahora, falta considerar otra cuestión particularmente importante desde el punto de vista iniciático: hemos hablado de la caverna como lugar del "segundo nacimiento"; pero ha de hacerse una distinción esencial entre este "segundo nacimiento" y el "tercer nacimiento", distinción que en suma corresponde a la de la iniciación en los "pequeños misterios" y en los "grandes misterios"; si el "tercer nacimiento" se representa también como cumplido en la caverna, ¿de qué modo se adaptará a él el simbolismo, de ésta? El "segundo nacimiento", que es propiamente lo que puede llamarse la "regeneración psíquica", se opera en el dominio de las posibilidades sutiles de la individualidad humana; el "tercer nacimiento", al contrario, al efectuarse directamente en el orden espiritual, y no ya en el psíquico, es el acceso al dominio de las posibilidades supraindividuales. El uno es, pues, propiamente un "nacimiento en el cosmos" (proceso al cual corresponde, según lo hemos dicho, en el orden "macrocósmico", el nacimiento del *Avatâra*) y por consiguiente es lógico que se lo figure como ocurrido íntegramente en el interior de la caverna; pero el otro es un "nacimiento fuera del cosmos" y a esta "salida del cosmos", según la expresión de Hermes[496], debe corresponder, para que el simbolismo sea completo, una salida final de la caverna, la cual contiene solamente las posibilidades incluidas en el "cosmos", las que el iniciado debe precisamente sobrepasar en esta nueva fase del desarrollo de su ser, del cual el "segundo nacimiento" no era en realidad sino el punto de partida.

Aquí, naturalmente, ciertas relaciones se encontrarán modificadas: la caverna vuelve a ser un "sepulcro", no ya esta vez en razón exclusivamente de su situación "subterránea", sino porque el "cosmos" íntegro es en cierto modo el "sepulcro" del cual el ser debe salir ahora; el "tercer nacimiento" está precedido necesariamente de la "segunda muerte"; que no es ya la muerte al mundo profano, sino verdaderamente la "muerte al cosmos" (y también "en el cosmos"), y por eso el nacimiento "extracósmico" se asimila siempre a una "resurrección"[497]. Para que pueda ocurrir tal "resurrección", que es al mismo tiempo la salida de la caverna, es necesario que sea retirada la piedra que cierra la abertura del "sepulcro" (es decir, de la caverna misma); veremos en seguida cómo puede traducirse esto en ciertos casos en el simbolismo ritual.

Por otra parte, cuando lo que está fuera de la caverna representaba solamente el mundo profano o las "tinieblas exteriores", la caverna aparecía como el único lugar iluminado, y, por lo demás, iluminado forzosamente desde el interior; ninguna luz, en efecto, podía entonces venirle de afuera. Ahora, puesto que hay que tener en cuenta las posibilidades "extracósmicas", la caverna, pese a tal iluminación, se hace relativamente

[496] Cf. A. K. Coomaraswamy, "La Vierge allaitant saint Bernard", en *É.T.*, diciembre de 1937, pág. 418.

[497] Se encuentra igualmente lo análogo de todo esto en el simbolismo de la crisálida y de su transformación en mariposa.

oscura, por relación, no diremos a lo que está simplemente fuera de ella, sino más precisamente a lo que está por sobre ella, allende su bóveda, pues esto es lo que representa al dominio “extracósmico”.

Podría entonces, según este nuevo punto de vista, considerarse la iluminación interior como el mero reflejo de una luz que penetra a través del “techo del mundo”, por la “puerta solar”, que es el “ojo” de la bóveda cósmica o la abertura superior de la caverna. En el orden microcósmico esta abertura corresponde al *Brahma-randhra* [el séptimo *chakra*], es decir, al punto de contacto del individuo con el “séptimo rayo” del sol espiritual[498], punto cuya “localización” según las correspondencias orgánicas se encuentra en la coronilla[499], y que se figura también por la abertura superior del *athanor* hermético[500]. Agreguemos a este respecto que el “huevo filosófico”, el cual desempeña manifiestamente el papel de “Huevo del Mundo”, está encerrado en el interior del *athanor,* pero que éste mismo puede ser asimilado al “cosmos”, y ello en la doble aplicación, “macrocósmica” y “microcósmica”; la caverna, pues, podrá también identificarse simbólicamente a la vez con el “huevo filosófico” y con el *athanor,* según que la referencia sea, si así quiere decirse, a grados de desarrollo diferentes en el proceso iniciático, pero, en todo caso, sin que su significación fundamental se altere en modo alguno.

Cabe observar también que, con esa iluminación refleja, tenemos la imagen de la caverna de Platón, en la cual no se ven sino sombras, gracias a una luz que viene de afuera[501], y esta luz es ciertamente “extracósmica”, ya que su fuente es el “Sol inteligible”. La liberación de los prisioneros y su salida de la caverna es una “salida al día”, por la cual pueden contemplar directamente la realidad de que hasta entonces no habían percibido sino un simple reflejo; esa realidad son los “arquetipos” eternos, las posibilidades contenidas en la “permanente actualidad” de la esencia inmutable.

Por último, importa señalar que los dos “nacimientos” de que hemos hablado, siendo dos fases sucesivas de la iniciación completa, son también, por eso mismo, dos etapas por una misma vía, y que esta vía es esencialmente “axial”, como lo es igualmente, en su simbolismo, el “rayo solar” al cual nos referíamos poco antes, el cual señala la “dirección” espiritual que el ser debe seguir, elevándose constantemente, para finalmente

[498] Cf. A. K. Coomaraswamy, *loc. cit.*

[499] Ver *L'Homme et son devenir selon le Védánta*, cap. XXI.

[500] El “tercer nacimiento” podría ser considerado, empleando la terminología alquímica, como una “sublimación”.

[501] Esta visión oscura es la visión *quasi per speculum in aenigmate* de que habla San Pablo (I *Corintios*, XIII. 12); lo que aparece como manifestado en el “cosmos” no es, propiamente, sino una sombra o un “vestigio” de la realidad trascendente, pero, por lo demás, eso es lo que constituye su valor como símbolo de aquella realidad.

llegar a su verdadero centro[502]. En los límites del microcosmo, esta dirección "axial" es la de la *sushumnâ* [una "arteria" sutil], que se extiende hasta la coronilla, a partir de la cual se prolonga "extraindividualmente", podría decirse, en el "rayo solar" mismo, recorrido remontándose hacia su fuente; a lo largo de la *sushumnâ* se encuentran los *chakra,* centros sutiles de la individualidad, a algunos de los cuales corresponden las diferentes posiciones del *lûz* o "núcleo de inmortalidad" a las que nos hemos referido anteriormente, de modo que esas posiciones mismas, o el "despertar" sucesivo de los correspondientes *chakra,* son siempre asimilables igualmente a etapas situadas en la misma vía "axial". Por otra parte, como el "Eje del Mundo" se identifica naturalmente con la dirección vertical, que responde muy bien a la idea de vía ascendente, la abertura superior, que corresponde "microcósmicamente", según lo hemos dicho, a la coronilla, deberá situarse normalmente, a este respecto, en el cenit de la caverna, es decir, en la sumidad de la bóveda. Empero, la cuestión presenta de hecho algunas complicaciones, debido a que pueden intervenir dos modalidades diferentes de simbolismo, una "polar" y otra "solar"; por eso, en lo que concierne a la salida de la caverna, cabe aportar aún otras precisiones, que darán a la vez un ejemplo de las relaciones que pueden mantener entre sí esas dos modalidades, cuyo predominio respectivo se refiere originariamente a períodos cíclicos diferentes, pero que ulteriormente se han asociado y combinado a menudo de múltiples maneras.

XXXIV

LA SALIDA DE LA CAVERNA[503]

La salida final de la caverna iniciática, considerada como representación de la "salida del cosmos", parece deber efectuarse normalmente, según lo que antes hemos dicho, por una abertura situada en la bóveda, y en el cenit de ella; recordamos que esta puerta superior, designada a veces tradicionalmente como el "cubo de la rueda solar" y también como "el ojo cósmico", corresponde en el ser humano al *Brahma-randhra* y a la coronilla. Empero, pese a las referencias al simbolismo solar que se encuentran en tal caso, podría decirse que esta posición "axial" y "cenital" se refiere más directamente, y sin duda más primitivamente también, a un simbolismo polar: este punto es aquel en el cual, según ciertos rituales "operativos", está suspendida la "plomada del Gran Arquitecto", que señala la dirección del "Eje del Mundo" y se identifica entonces con la misma estrella polar[504]. Cabe señalar también que, para que la salida pueda efectuarse así, es menester que de ese

[502] Cf. "*es-sirâtu-l-mustaqîm*" ['la vía recta'] en la tradición islámica.

[503] [Publicado en *É.T.*, abril de 1938].

lugar mismo se retire una piedra de la bóveda; y esta piedra, por el hecho mismo de ocupar la sumidad, tiene en la estructura arquitectónica un carácter especial y hasta único, pues es naturalmente la "clave de bóveda"; esta observación no carece de importancia, aunque no sea éste el lugar de insistir en ella[505].

De hecho, parece bastante raro que lo que acabamos de decir sea literalmente observado en los rituales iniciáticos, aunque empero puedan encontrarse algunos ejemplos[506]; esta rareza, por lo demás, puede explicarse, al menos en parte, por ciertas dificultades de orden práctico y también por la necesidad de evitar una confusión que corre riesgo de producirse en tal caso[507]. En efecto, si la caverna no tiene otra salida que la cenital, ésta tendrá que servir tanto de entrada como de salida, lo que no es conforme a su simbolismo; lógicamente, la entrada debería más bien encontrarse en un punto opuesto a aquélla según el eje, es decir en el suelo, en el centro mismo de la caverna, a donde se llegaría por un camino subterráneo. Solo que, por otra. parte, tal modo de entrada no convendría para los "grandes misterios", pues no corresponde propiamente sino al estado inicial, que para entonces ya ha sido franqueado hace mucho; sería necesario más bien, pues, suponer que el recipiendario, entrado por esa vía subterránea para recibir la iniciación en los "pequeños misterios", permanece luego en la caverna hasta el momento de su "tercer nacimiento", en que sale definitivamente de ella por la abertura superior; esto es admisible teóricamente, pero de toda evidencia no es posible ponerlo en práctica de modo efectivo[508].

---

504 Recordaremos a este respecto que, según la tradición extremo-oriental, la estrella polar representa la sede de la "Gran Unidad" (*T'ai-yi*)*;* al mismo tiempo, si normalmente debe considerarse al eje en posición vertical, según acabamos de decirlo, ésta corresponde también a la "Gran Cima" (*T'ai-ki*), es decir, a la sumidad de la cúspide celeste o del "techo del mundo". [Sobre la figuración del "Eje del Mundo" por la "plomada del Gran Arquitecto del Universo", véase *La Grande Triade,* cap. XXV].

505 Esto se refiere más en especial al simbolismo de la masonería del *Royal Arch;* remitiremos también, para este tema, a la nota al final de nuestro artículo sobre "Le Tombeau d'Hermés", en *É. T.*, diciembre de 1936, pág. 473. [Texto que será incluido en la compilación póstuma *Tradition primordiale et formes particuliéres*].

506 En los altos grados de la masonería escocesa, así ocurre con el grado 13º, llamado del "Arco [de bóveda] Real", pero al cual no ha de confundirse, pese a ciertas similitudes parciales, con lo que en la masonería inglesa constituye la *Arch Masonry* en cuanto diferenciada de la *Square Masonry; los* orígenes "operativos" de dicho grado escocés son, por lo demás, mucho menos claros; el grado 14º o "Gran Escocés de la Bóveda sagrada", se confiere igualmente "en un lugar subterráneo y abovedado". Conviene señalar, a este respecto que hay en todos esos altos grados muchos elementos de procedencia diversa, no siempre conservados integralmente ni sin confusión, de modo que, en su estado actual su naturaleza real es a menuda difícil de determinar exactamente.

507 Esta confusión existe, efectivamente, en los grados escoceses que acabamos de mencionar: como la "bóveda subterránea" es "sin puertas ni ventanas", no se puede entrar ni tampoco salir sino por la única abertura, practicada en la sumidad de la bóveda.

508 En cierto sentido puede decirse que los "pequeños misterios" corresponden a la tierra (estado humano), y los "grandes misterios" al cielo (estados supraindividuales); de ahí también, en ciertos casos, una correspondencia simbólica establecida con las formas geométricas del cuadrado y del círculo (o derivadas de éstas), que en particular la tradición extremo-oriental refiere, respectivamente, a la tierra y al cielo; esta distinción se encuentra, en Occidente, en la de la *Square Masonry* y la *Arch Masonry,* que acabarnos de mencionar. [Sobre las cuestiones a que se refiere esta nota, véase *La Grande Triade,* cap. XV].

Existe en realidad otra solución, que implica consideraciones en que el simbolismo solar toma esta vez el lugar preponderante, aunque los vestigios de simbolismo polar permanezcan todavía muy netamente visibles; se trata, en suma, de una especie de combinación y casi de fusión entre ambas modalidades, según lo indicábamos al final del estudio precedente. Lo que importa esencialmente señalar a este respecto es lo que sigue: el eje vertical, en cuanto une ambos polos, es evidentemente un eje norte-sur; en el paso del simbolismo polar al solar, ese eje deberá proyectarse en cierto modo en el plano zodiacal, pero de manera de conservar cierta correspondencia, y hasta podría decirse una equivalencia lo más exacta posible, con el eje polar primitivo[509]. Ahora bien; en el ciclo anual, los solsticios de invierno y verano son los dos puntos que corresponden respectivamente al norte y al sur en el orden espacial, así como los equinoccios de primavera y otoño corresponden a oriente y occidente; el eje que cumpla la condición requerida será, pues, el que une los dos puntos solsticiales; y puede decirse que este eje solsticial desempeñará entonces el papel de un eje relativamente vertical, como en efecto lo es con relación al eje equinoccial[510]. Los solsticios son verdaderamente lo que puede llamarse los polos del año; y estos polos del mundo temporal, si cabe expresarse así, sustituyen entonces, en virtud de una correspondencia real y para nada arbitraria, a los polos del mundo espacial; por lo demás, están naturalmente en relación directa con el curso del sol, del cual los polos, en el sentido propio y ordinario del término, son, al contrario, por completo independientes; y así se encuentran vinculadas del modo más claro posible las dos modalidades simbólicas a que nos hemos referido.

Siendo así, la caverna "cósmica" podrá tener dos puertas "zodiacales", opuestas según el eje que acabamos de considerar, y por lo tanto correspondientes, respectivamente, a los dos puntos solsticiales, una de las cuales servirá de entrada y la otra de salida; en efecto, la noción de estas dos "puertas solsticiales" se encuentra explícita en la mayoría de las tradiciones, e inclusive se le atribuye por lo general una importancia simbólica considerable. La puerta de entrada se designa a veces como la "puerta de los hombres", quienes entonces pueden ser iniciados en los "pequeños misterios" como simples profanos, puesto que no han sobrepasado aún el estado humano; y la puerta de salida se designa entonces, por oposición, como la "puerta de los dioses", es decir, aquella por la cual pasan solamente los seres que tienen acceso a los estados supraindividuales. No queda ya sino determinar a cuál de los dos solsticios corresponde cada una de las dos puertas; pero esta cuestión, para recibir los desarrollos que exige, merece también tratamiento aparte.

[509] A este mismo paso de un simbolismo a otro se refiere la "transferencia" de ciertas constelaciones de la región polar a la región zodiacal, a la cual hemos aludido en otro lugar (ver *Le Roi du Monde,* cap. X).

[510] No hemos de ocuparnos aquí en el hecho de que entre las diferentes formas tradicionales hay algunas que dan al año un punto de partida solsticial, y otras equinoccial; diremos solo que el predominio así atribuido a los solsticios y a los equinoccios encuentra también su razón de ser en la consideración de los diferentes períodos cíclicos a los cuales esas formas tradicionales deben vincularse más particularmente.

XXXV

LAS PUERTAS SOLSTICIALES[511]

Hemos dicho que las dos puertas zodiacales, que son respectivamente la entrada y la salida de la "caverna cósmica" y que ciertas tradiciones designan como "la puerta de los hombres" y la puerta de los dioses", deben corresponder a los dos solsticios, debemos ahora precisar que la primera corresponde al solsticio de verano, es decir, al signo de Cáncer, y la segunda al solsticio de invierno, es decir, al signo de Capricornio. Para comprender la razón, es menester referirse a la división del ciclo anual en dos mitades, una "ascendente" y otra "descendente": la primera es el período del curso del sol hacia el norte (*uttaràyana*), que va del solsticio de invierno al de verano; la segunda es la del curso del sol hacia el sur (*dakshinàyana*), que va del solsticio de verano al de invierno[512]. En la tradición hindú, la fase "ascendente" está puesta en relación con el *deva-yâna* ['vía de los dioses'], y la fase

[511] [Publicado en *É. T.*, mayo de 1938].

[512] Cabe notar que el Zodiaco figurado frecuentemente en el portal de las iglesias medievales está dispuesto de modo de señalar netamente esta división del ciclo anual.

descendente con el *pitr-yâna* [‘vía de los padres (o antepasados)’][513], lo que coincide exactamente con las designaciones de las dos puertas que acabamos de recordar: la “puerta de los hombres” es la que da acceso al *pitr-yâna*, y la “puerta de los dioses” es la que da acceso al *deva-yâna;* deben, pues, situarse respectivamente en el inicio de las dos fases correspondientes, o sea la primera en el solsticio de verano y la segunda en el solsticio de invierno. Solo que, en este caso, no se trata propiamente de una entrada y una salida, sino de dos salidas diferentes: esto se debe a que el punto de vista es otro que el referente de modo especial al papel iniciático de la caverna, bien que en perfecta conciliación con éste. En efecto, la “caverna cósmica” está considerada aquí como el lugar de manifestación del ser: después de haberse manifestado en ella en cierto estado, por ejemplo en el estado humano, dicho ser, según el grado espiritual al que haya llegado, saldrá por una u otra de las dos puertas; en un caso, el del *pítr-yâna,* deberá volver a otro estado de manifestación, lo que estará representado, naturalmente, por una nueva entrada en la “caverna cósmica” considerada así; al contrarío, en el otro caso, el del *deva-yâna,* no hay ya retorno al mundo manifestado. Así, una de las dos puertas es a la vez una entrada y una salida, mientras que la otra es una salida definitiva; pero, en lo que concierne a la iniciación, esta salida definitiva es precisamente la meta final, de modo que el ser, que ha entrado por la “puerta de los hombres”, debe salir, si ha alcanzado efectivamente esa meta, por la “puerta de los dioses”[514].

Hemos explicado anteriormente que el eje solsticial del Zodíaco, relativamente vertical con respecto al eje de los equinoccios, debe considerarse como la proyección, en el ciclo solar anual, del eje polar norte-sur; según la correspondencia del simbolismo temporal con el simbolismo espacial de los puntos cardinales, el solsticio de invierno es en cierto modo el polo norte del año y el solsticio de verano su polo sur, mientras que los dos equinoccios, el de primavera y el de otoño, corresponden respectivamente, y de modo análogo, al este y al oeste[515]. Empero, en el simbolismo védico, la puerta del *deva-loka*

---

[513] Véase especialmente *Bhágavad-Gîtâ*, VIII, 23-26; cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. XXI. Una correspondencia análoga se encuentra en el ciclo mensual, pues el período de la luna creciente está también en relación con el *deva-yâna,* y el de la luna menguante con el *pitr-yâna;* puede decirse que las cuatro fases lunares corresponden, en un ciclo más restringido, a las cuatro fases solares que son las cuatro estaciones del año.

[514] La “puerta de los dioses” no puede ser una entrada sino en el caso de descenso voluntario, al mundo manifestado, sea de un ser ya “liberado”, sea de un ser que representa la expresión directa de un principio “supracósmico”. [Sobre este punto, ver *Initiation et réalisation spitituelle*, cap. XXXII: “Réalisation ascendante et descendante”]. Pero es evidente que esos casos excepcionales no entran en los procesos “normales” que aquí encaramos. Haremos notar solo que se puede comprender fácilmente así la razón por la cual el nacimiento del *Avatâra* se considera como ocurrido en la época del solsticio de invierno, época que es la de la fiesta de Navidad en la tradición cristiana.

[515] En el día, la mitad ascendente es de medianoche a mediodía, la mitad descendente de mediodía a medianoche: medianoche corresponde al invierno y al norte, mediodía al verano y al sur; la mañana corresponde a la primavera y al este (lado de la salida del sol), la tarde al otoño y al oeste (lado de la puesta del sol). Así, las fases del día, como las del mes, pero en escala aún más reducida, representan analógicamente las del año; ocurre lo mismo, de modo más general, para un cielo cualquiera, que, cualquiera fuere su extensión, se divide siempre naturalmente según la misma ley cuaternaria. De acuerdo con el simbolismo cristiano, el nacimiento del *Avatâra* ocurre no solamente en el solsticio de invierno, sino también a medianoche; está así, pues, en doble correspondencia con la “puerta de los dioses”. Por otra parte, según el

[‘mundo de los dioses’] está situada al noreste, y la del *pitr-loka* al sudoeste; pero esto debe considerarse solo como una indicación más explícita del sentido en que se efectúa la marcha del ciclo anual. En efecto, conforme a la correspondencia recién mencionada, el período “ascendente” se desarrolla de norte a este y luego de este a sur; análogamente, el período “descendente” se desarrolla de sur a oeste y luego de oeste a norte[516]; podría decirse, pues, con mayor precisión aún, que la “puerta de los dioses” está situada al norte y vuelta hacia el este, que se considera siempre como el lado de la luz y de la vida, y que la “puerta de los hombres” está situada al sur y vuelta hacia el oeste, que, análogamente, se considera como el lado de la sombra y la muerte; y así quedan exactamente determinadas las dos vías permanentes, la una clara, la otra oscura, del mundo manifestado; por la una, no hay retorno (de lo no-manifestado a lo manifestado); por la otra, se vuelve atrás (a la manifestación)[517].

Falta aún, empero, resolver una apariencia de contradicción, a saber: el norte se designa como el punto más alto (*úttara*), y, por lo demás, hacia este punto se dirige el curso ascendente del sol, mientras que su curso descendente, se dirige hacia el sur, que aparece así como el punto más bajo; pero, por otra parte, el solsticio de invierno, que corresponde al norte en el año y señala el inicio del movimiento ascendente, es en cierto sentido el punto más bajo, y el solsticio de verano, que corresponde al sur, donde ese movimiento ascendente concluye, es, en el mismo respecto, el punto más alto, a partir del cual comenzará en seguida el movimiento descendente, que concluirá en el solsticio de invierno. La solución de esta dificultad reside en la distinción que cabe establecer entre el orden “celeste”, al cual pertenece el curso del sol, y el orden “terrestre”, al cual pertenece, al contrario, la sucesión de las estaciones; según la ley general de la analogía, ambos órdenes deben, en su correlación misma, ser mutuamente inversos, de modo que el más alto para un orden es el más bajo para el otro, y recíprocamente; así, según la expresión hermética de la *Tabla de Esmeralda*, “lo que está arriba (en el orden celeste) es como lo que está abajo (en el orden terrestre)”, o también, según las palabras evangélicas, “los primeros (en el orden

---

simbolismo masónico, el trabajo iniciático se cumple “de mediodía a medianoche”, lo que no es menos exacto si se considera el trabajo como una marcha efectuada de la “puerta de los hombres” a la “puerta de los dioses”; la objeción que se podría estar tentado de hacer, en razón del carácter “descendente” de este período, se resuelve por una aplicación del “sentido inverso” de la analogía, como se verá más adelante.

[516] Esto está en relación directa con la cuestión del sentido de las “circumambulaciones” rituales en las diferentes formas tradicionales: según la modalidad “solar” del simbolismo, ese sentido es el que indicamos aquí, y la “circumambulación” se cumple teniendo constantemente a la derecha el centro en torno del cual se gira; según la modalidad “polar”, se cumple en sentido opuesto al anterior, o sea teniendo el centro siempre a la izquierda. El primer caso es el de la *pradákshinâ,* tal como está en uso en las tradiciones hindú y tibetana; el segundo se encuentra particularmente en la tradición islámica; quizá no carezca de interés señalar que el sentido de esas “circumambulaciones”, respectivamente de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, corresponde igualmente a la dirección de la escritura en las lenguas sagradas de dichas formas tradicionales. En la masonería, en su forma actual, el sentido de las “circumambulaciones” es solar; pero parece, al contrario, haber sido “polar” en el antiguo ritual “operativo”, según el cual el “trono de Salomón” estaba además situado a occidente y no a oriente.

[517] *Bhágavad-Gitâ*, VIII, 26. Puede observarse que la “claridad” y la “oscuridad”, que caracterizan respectivamente a estas dos vías, corresponden exactamente a los dos principios complementarios, *yang* y *yin,* de la tradición extremo-oriental.

principial) serán los postreros (en el orden manifestado)”[518]. No por eso es menos cierto, por lo demás, que en lo que concierne a los “influjos” vinculados a esos puntos siempre el norte permanece “benéfico”, ya se lo considere como el punto hacia el cual se dirige el curso ascendente del sol en el cielo o, con relación al mundo terrestre, como la entrada del *deva-loka*; y análogamente, el sur permanece siempre “maléfico”, ya se lo considere como el punto hacia el cual se dirige el curso descendente del sol en el cielo, o, con relación al mundo terrestre, como la entrada del *pitr-loka*[519].

Ha de agregarse que el mundo terrestre puede considerarse aquí, por transposición, como una representación del “cosmos” en conjunto, y que entonces el cielo, según la misma transposición, representará el dominio “extracósmico”; desde este punto de vista, la consideración del “sentido inverso” deberá aplicarse al orden “espiritual”, entendido en su acepción más elevada, con respecto no solamente al orden sensible sino a la totalidad del orden cósmico[520].

---

[518] A este doble punto de vista corresponde, entre otras aplicaciones, el hecho de que en figuraciones geográficas o de otro orden el punto situado arriba pueda ser el norte o el sur; en China es el sur, y en el mundo occidental ocurrió lo mismo entre los romanos y durante parte del Medioevo; este uso, en realidad, según lo que acabamos de decir, es el más correcto en lo que concierne a la representación de las cosas terrestres, mientras que al contrario, cuando se trata de las cosas celestes, el norte debe normalmente situarse arriba; pero va de suyo que el predominio de uno u otro de esos dos puntos de vista, según las formas tradicionales o según las épocas, puede determinar la adopción de una disposición única para todos los casos indistintamente; y, a este respecto, el hecho de situar el norte o el sur arriba aparece generalmente vinculado sobre todo con la distinción de las dos modalidades, “polar” y “solar”, siendo el punto que se sitúa en lo alto el que se tiene orientándose según una u otra de ellas, como lo explicaremos en la nota siguiente.

[519] Señalemos, incidentalmente, otro caso en que un mismo punto conserva también una significación constante a través de ciertos cambios que constituyen aparentes inversiones: la orientación puede tomarse según una u otra de las dos modalidades, “polar” y “solar’, del simbolismo; en la primera, mirando hacia la estrella polar, o sea volviéndose hacia el norte, se tiene el este a la derecha; en la segunda, mirando el sol sobre el meridiano, o sea, volviéndose al sur, se tiene el este a la izquierda; las dos modalidades han estado en uso, particularmente, en China en épocas diferentes; así, el lado al cual se dio la preeminencia fue a veces la derecha y a veces la izquierda, pero, de hecho, fue siempre el este, o sea el “lado de la luz”. Agreguemos que existen además otros modos de orientación, por ejemplo volviéndose hacia el sol levante; a éste se refiere la designación sánscrita del sur como *dákshina* o ‘lado de la derecha’; y es también el que, en Occidente, fue utilizado por los constructores de la Edad Media para la orientación de las iglesias. [Sobre todas las cuestiones de orientación de que se trata en este capítulo, se remite a *La Grande Triade,* cap. VII].

[520] Para dar un ejemplo de esta aplicación, por lo demás en relación estrecha con aquello de que aquí se trata, si la “culminación” del sol visible ocurre a mediodía, la del “sol espiritual” podrá considerarse simbólicamente como ubicada a medianoche; por eso se dice de los iniciados en los “grandes misterios” de la Antigüedad que “contemplaban el sol a medianoche”; desde este punto de vista, la noche no representa ya la ausencia o privación de la luz, sino su estado principal de no-manifestación, lo que por lo demás corresponde estrictamente a la significación superior de las tinieblas o del color negro como símbolo de lo no-manifestado; y también en este sentido deben entenderse ciertas enseñanzas del esoterismo islámico según las cuales “la noche es mejor que el día”. Se puede notar además que, si el simbolismo “solar” tiene una relación evidente con el día, el simbolismo “polar”, en cambio, tiene cierta relación con la noche; y es también muy significativo a este respecto que el “sol de medianoche” tenga literalmente, en el orden de los fenómenos sensibles, su representación en las regiones hiperbóreas, es decir, allí mismo donde se sitúa el origen de la tradición primordial.

XXXVI

EL SIMBOLISMO DEL ZODIACO ENTRE LOS PITAGORICOS[521]

Al tratar la cuestión de las puertas solsticiales, nos hemos referido directamente sobre todo a la tradición hindú, porque en ésta se encuentran presentados del modo más neto los datos de esa cuestión; pero se trata de algo que, en realidad, es común a todas las tradiciones, y que puede establecerse también en la Antigüedad occidental. En el pitagorismo especialmente, ese simbolismo zodiacal parece haber tenido importancia no menos considerable; las expresiones de "puerta de los hombres" y "puerta de los dioses", que hemos empleado, pertenecen, por lo demás, a la tradición griega; solo que las informaciones llegadas hasta nosotros son tan fragmentarias e incompletas que su interpretación puede dar lugar a multitud de confusiones, que no han dejado de cometer, según veremos, quienes las han considerado aisladamente y sin esclarecerlas por comparación con otras tradiciones.

Ante todo, para evitar ciertos equívocos sobre la situación respectiva de esas dos puertas, ha de recordarse lo que hemos dicho sobre la aplicación del "sentido inverso"

[521] [Publicado en *É. T.,* junio de 1938].

según se las encare con respecto al orden terrestre o al orden celeste: la puerta solsticial de invierno, o el signo de Capricornio, corresponde al norte en el año, pero al sur en cuanto al curso del sol en el cielo; análogamente, la puerta solsticial de verano, o el signo de Cáncer, corresponde al sur en el año, y al norte en cuanto al curso del sol. Por eso, mientras que el movimiento "ascendente" del sol va del sur al norte y su movimiento "descendente" del norte al sur, el período "ascendente" del año debe considerarse, al contrario, como dirigido del norte al sur, y su período "descendente" como dirigido del sur al norte, según ya lo hemos dicho con anterioridad. Precisamente con relación a este último punto de vista, en el simbolismo védico la puerta del *deva-loka* está situada hacia el norte y la del *pitr-loka* hacia el sur, sin que haya en ello, pese a las apariencias, contradicción ninguna con lo que encontraremos en lo siguiente respecto de otros lugares.

Citaremos, acompañándolo de las explicaciones y rectificaciones necesarias, el resumen que da Jérôme Carcopino de las concepciones pitagóricas[522]: "Los pitagóricos —dice— habían construido con toda una teoría sobre las relaciones del Zodíaco con la migración de las almas. ¿A qué época se remonta? Imposible saberlo. En todo caso, durante el siglo II de nuestra era esa teoría se desarrollaba en los escritos del pitagórico Numenio, que nos son accesibles por un resumen seco y tardío de Proclo en su comentario a la *República* de Platón y por un análisis, a la vez más amplio y más antiguo, de Porfirio, en los capítulos XXI y XXII del *De Antro Nyinpharum*". Hay en esto, señalémoslo al punto, un excelente ejemplo de "historicismo": la verdad es que no se trata en modo alguno de una teoría "construida" más o menos artificialmente en tal o cual fecha, por los pitagóricos o por otros, al modo de una simple concepción filosófica o individual; se trata de un conocimiento tradicional referente a una realidad de orden iniciático, el cual, en razón de su carácter tradicional mismo, no tiene ni pudo tener origen ninguno cronológicamente asignable. Por supuesto, son éstas consideraciones que pueden escapar a un erudito"; pero, al menos, inclusive un "erudito" puede comprender esto: si la teoría de que se trata hubiera sido "construida por los pitagóricos", ¿cómo explicar que se la encuentre por doquiera, fuera de todo influjo griego, y especialmente en los textos védicos, que sin duda alguna son muy anteriores al pitagorismo? Inclusive esto, desgraciadamente, puede ser ignorado por el señor Carcopino en cuanto "especialista" de la Antigüedad grecolatina; pero, según lo que él mismo refiere luego, esa concepción se encuentra ya en Homero; por lo tanto, incluso entre los griegos, era ya conocida, no digamos solo antes de Numenio, cosa demasiado evidente, sino inclusive antes de Pitágoras; es una enseñanza tradicional que se ha transmitido de modo continuo a través de los siglos, y poco importa la fecha quizá "tardía" en que ciertos autores, los cuales nada han inventado ni han tenido pretensión de inventar, la hayan formulado por escrito de manera más o menos precisa.

Dicho esto, volvamos a Proclo y a Porfirio: "Ambos autores concuerdan en atribuir a Numenio la determinación de los puntos extremos del cielo: el trópico de invierno, bajo el signo de Capricornio, y el trópico de verano, bajo el de Cáncer, y en definir, evidentemente siguiendo a Numenio y según los 'teólogos' que éste cita y que le han servido de guías, Cáncer y Capricornio como las dos puertas del cielo. Sea para descender a la generación,

[522] *La Basilique pythagoricienne de la Porte Majeure.* Como no disponemos del volumen, citamos por el artículo publicado anteriormente con el mismo título en la *Revue des Deux Mondes* número del 15 de noviembre de 1926.

sea para remontarse a Dios, las almas debían, pues, necesariamente franquear una de ellas". Por "puntos extremos del cielo", expresión algo demasiado elíptica para ser perfectamente clara de por sí, debe entenderse aquí, naturalmente, los puntos extremos alcanzados por el sol en su curso anual, en los que en cierto modo se detiene, de donde el nombre de "solsticios"; y a estos puntos solsticiales corresponden las dos "puertas del cielo", lo que representa exactamente la doctrina tradicional que ya conocíamos. Según lo hemos indicado en otro lugar[523], esos dos puntos estaban simbolizados a veces, por ejemplo bajo el trípode délfico y a los pies de los caballos del carro solar, por el pulpo y el delfín, que representan respectivamente a Cáncer y Capricornio. Va de suyo, por lo demás, que los autores de que se trata no han podido atribuir a Numenio la determinación misma de los puntos solsticiales, que fueron conocidos de todo tiempo; simplemente se han referido a él como a uno de los que habían hablado antes de ellos sobre esos puntos, así como Numenio mismo se había referido a su vez a otros "teólogos".

Se trata luego de precisar el papel propio de cada una de ambas puertas, y aquí aparecerá la confusión: "Según Proclo, Numenio las habría especializado estrictamente: por la puerta de Cáncer, la caída de las almas en tierra; por la de Capricornio, el ascenso de las almas al éter. En Porfirio, al contrario, solo se dice que Cáncer está en el norte y es favorable para el descenso, y Capricornio está a mediodía y es favorable para el ascenso: de modo que, en vez de estar estrictamente sujetas a un 'sentido único', las almas habrían conservado, tanto a la ida como al retorno, cierta libertad de circulación". El final de esta cita no expresa, a decir verdad, sino una interpretación cuya responsabilidad conviene dejar íntegramente al señor Carcopino; no vemos en absoluto en qué lo que dice Porfirio sería "contrario" a lo que dice Proclo; está formulado quizás de modo un tanto más vago, pero parece en realidad significar en el fondo la misma cosa: lo que es "favorable" al descenso o al ascenso debe entenderse sin duda como lo que lo hace respectivamente posible, pues no es nada verosímil que Porfirio haya querido dejar subsistir una especie de indeterminación, lo cual, siendo incompatible con el carácter riguroso de la ciencia tradicional, en todo caso no constituiría sino una prueba de su pura y simple ignorancia personal sobre ese punto. Como quiera que fuere, es claro que Numenio no ha hecho sino repetir, sobre el papel de ambas puertas, la enseñanza tradicional conocida; por otra parte, si, como lo indica Porfirio, ubica Cáncer al norte y Capricornio al mediodía, ello se debe a que se refiere a la situación de esos puntos en el cielo; por lo demás, esto se encuentra netamente indicado por el hecho de que, en el contexto anterior, se habla de los "trópicos", que no pueden tener otra significación que aquélla, y no de los "solsticios", que, al contrario, se referirían más directamente al ciclo anual; por eso la situación aquí enunciada es inversa con respecto a la que da el simbolismo védico, sin establecer empero ninguna diferencia real, pues son dos puntos de vista igualmente legítimos y en perfecta concordancia una vez que se ha comprendido su mutua relación.

Hemos de ver ahora algo mucho más extraordinario todavía: el señor Carcopino continúa, diciendo que "es difícil, en ausencia del original, extraer de esas alusiones divergentes" —pero que, debemos agregar por nuestra parte, no son divergentes sino en el pensamiento de este autor— "la verdadera doctrina de Numenio", la cual, como hemos

[523] "Quelques aspects du symbolisme du poisson" [aquí. cap. XXII: "Algunos aspectos del simbolismo del pez"].

visto, no es en absoluto su doctrina propia, sino solamente la enseñanza repetida por él, y esto es, por otra parte, más importante y digno de interés; "pero del contexto de Porfirio resulta que, incluso expuesta en su forma más elástica" —como si pudiese haber "elasticidad" en una cuestión perteneciente a un conocimiento exacto—, "estaría en contradicción con las de algunos de sus predecesores, y en especial con el sistema que los pitagóricos más antiguos habían fundamentado en su interpretación de los versos de la *Odisea* donde Homero describe la gruta de Ítaca", es decir, ese "antro de las Ninfas", que no es sino una de las figuraciones de la "caverna cósmica" a que nos hemos referido con anterioridad. "Homero, señala Porfirio, no se ha limitado a decir que esa gruta tenía dos puertas. Ha especificado que una estaba vuelta hacia el lado del norte y la otra, más divina, hacia el lado del mediodía, y que se descendía por la puerta del norte. Pero no ha indicado si por la puerta de mediodía se podía descender. Dice solamente: es la entrada de los dioses. Jamás el hombre toma el camino de los inmortales". Suponemos que éste ha de ser el texto mismo de Porfirio, y no vemos en él la contradicción anunciada; pero he aquí ahora el comentario del señor Carcopino: "En términos de esta exégesis, se perciben, en ese compendio del universo que es el antro de las Ninfas, las dos puertas que se yerguen hacia los cielos y por las cuales pasan las almas, y, a la inversa del lenguaje que Proclo atribuye a Numenio, la del norte, Capricornio, fue reservada originariamente a la salida de las almas, y la del mediodía, Cáncer, por consiguiente, es la que se asignó al retorno de las almas a Dios."

Ahora que hemos terminado la cita, podemos darnos cuenta fácilmente de que la pretendida contradicción, también en este caso, no existe sino en la mente del señor Carcopino; en efecto, en la última frase hay un error manifiesto, e incluso un doble error, que parece verdaderamente inexplicable. En primer lugar, la mención de Capricornio y Cáncer está introducida por iniciativa propia del señor Carcopino; Homero, según Porfírio, designa solamente las dos puertas por su situación respectiva al norte y al mediodía, sin indicar los signos zodiacales correspondientes; pero, puesto que precisa que la puerta "divina" es la del mediodía, ha de concluirse que ésta corresponde para él a Capricornio, lo mismo que para Numenio, es decir que él también ubica esas puertas según su situación en el cielo, lo cual parece haber sido, pues, de modo general, el punto de vista dominante en toda la tradición griega, inclusive antes del pitagorismo. Además, la "salida del cosmos" y el "retorno a Dios" de las almas no son propiamente sino una sola y misma cosa, de modo que el señor Carcopino atribuye, al parecer sin darse cuenta, el mismo papel a las dos puertas; muy al contrario, Homero dice que por la puerta del norte se efectúa el "descenso", es decir, la entrada en la "caverna cósmica", o, en otros términos, en el mundo de la generación o de la manifestación individual. En cuanto a la puerta del mediodía, es la "salida del cosmos", y, por consiguiente, a través de ella se efectúa el "ascenso" de los seres en vías de liberación; Homero no dice expresamente si se puede también descender por esta puerta, pero ello no es necesario, ya que, al designarla como la entrada de los dioses", indica suficientemente cuáles son los "descensos" excepcionales que se efectúan por ella, conforme a lo que hemos explicado en nuestro estudio anterior.

Por último, ya se encare la situación de las dos puertas con respecto al curso del sol en el cielo, como en la tradición griega, ya con respecto a las estaciones en el ciclo anual terrestre, como en la tradición hindú, siempre Cáncer es la "puerta de los hombres" y Capricornio la "puerta de los dioses"; no puede haber variación ninguna acerca de esto y, en

efecto, no hay ninguna; solo la incomprensión de los “eruditos” modernos cree descubrir, en los diversos intérpretes de las doctrinas tradicionales, divergencias y contradicciones inexistentes.

XXXVII

EL SIMBOLISMO SOLSTICIAL DE JANO[524]

Acabamos de ver que el simbolismo de las dos puertas solsticiales, en Occidente, existía entre los griegos y más en particular entre los pitagóricos; se lo encuentra igualmente entre los latinos, donde está esencialmente vinculado con el simbolismo de Jano. Como ya hemos hecho alusión a éste y a sus diversos aspectos en muchas ocasiones, no consideraremos aquí sino los puntos referidos más directamente a lo que hemos expuesto en nuestros últimos estudios, aunque, por otra parte, sea difícil aislarlos por completo del conjunto complejísimo de que forman parte.

Jano, en el aspecto de que ahora se trata, es propiamente el *ianitor* [‘portero’] que abre y cierra las puertas (*ianuae*) del ciclo anual, con las llaves que son uno de sus principales atributos; y recordaremos a este respecto que la llave es un símbolo “axial”. Esto se refiere, naturalmente, al aspecto “temporal’ del simbolismo de Jano: sus dos rostros, según la interpretación más habitual, se consideran como representación respectiva del pasado y el porvenir; ahora bien: tal consideración del pasado y el porvenir se encuentra

[524] [Publicado en *É. T.*, julio de 1938].

también, como es evidente, para un ciclo cualquiera, por ejemplo el ciclo anual, cuando se lo encara desde una u otra de sus extremidades. Desde este punto de vista, por lo demás, importa agregar, para completar la noción del "triple tiempo", que entre el pasado que ya no es y el porvenir que no es aún, el verdadero rostro de Jano, aquel que mira el presente, no es, se dice, ninguno de los dos visibles. Ese tercer rostro, en efecto, es invisible porque el presente, en la manifestación temporal, no constituye sino un inaprehensible instante[525]; pero, cuando el ser se eleva por sobre las condiciones de esta manifestación transitoria y contingente, el presente contiene, al contrario, toda realidad. El tercer rostro de Jano corresponde, en otro simbolismo, el de la tradición hindú, al ojo frontal de *Çiva*, invisible también, puesto que no representado por órgano corporal alguno, ojo que figura el "sentido de la eternidad"; una mirada de ese tercer ojo lo reduce todo a cenizas, es decir, destruye toda manifestación; pero, cuando la sucesión se transmuta en simultaneidad, lo temporal en intemporal, todas las cosas vuelven a encontrarse y moran en el "eterno presente", de modo que la destrucción aparente no es en verdad sino una "transformación".

Volvamos a lo que concierne más particularmente al ciclo anual: sus puertas, que Jano tiene por función abrir y cerrar, no son sino las puertas solsticiales a que ya nos hemos referido. No cabe duda alguna a este respecto: en efecto, Jano *[Ianus]* ha dado su nombre al mes de enero (*ianuarius*), que es el primero, aquel por el cual se abre el año cuando comienza, normalmente, en el solsticio de invierno; además, cosa aún más neta, la fiesta de Jano, en Roma, era celebrada en los dos solsticios por los *Collegia Fabrorum;* tendremos inmediata oportunidad de insistir sobre este punto.

Como las puertas solsticiales dan acceso, según lo hemos dicho anteriormente, a las dos mitades, ascendente y descendente, del ciclo zodiacal, que en ellas tienen sus puntos de partida respectivos, Jano, a quien ya hemos visto aparecer como el "Señor del triple tiempo" (designación que se aplica también a *Çiva* en la tradición hindú), es también, por lo dicho, el "Señor de las dos vías", esas dos vías, de derecha y de izquierda, que los pitagóricos representaban con la letra Y[526], y que son, en el fondo, idénticas al *deva-yána* y al *pitr-yâna* respectivamente[527]. Es fácil comprender, entonces, que las llaves de Jano son en realidad aquellas mismas que, según la tradición cristiana, abren y cierran el "Reino de los cielos" (correspondiendo en este sentido al *deva-yâna* la vía por la cual se alcanza aquél)[528], y ello tanto más cuanto que, en otro respecto, esas dos llaves, una de oro y otra de plata,

[525] Por esta misma razón ciertas lenguas, como el hebreo y el árabe, no tienen forma verbal correspondiente al presente.

[526] Es lo que se figuraba también, en forma exotérica y "moralizada", el mito de Hércules entre la Virtud y el Vicio, cuyo simbolismo se ha conservado en el sexto arcano del Tarot. El antiguo simbolismo pitagórico, por lo demás, ha tenido otras "supervivencias" harto curiosas; así, se lo encuentra, en la época renacentista, en el pie de imprenta del impresor Nicolas du Chemin, diseñado por Jean Cousin.

[527] La palabra sánscrita *yâna* tiene la misma raíz que el latín *ire,* y, según Cicerón, de esta raíz deriva el nombre mismo de Jano [*Ianus*], cuya forma está, por lo demás, singularmente próxima a la de *yâna.*

[528] Acerca de este simbolismo de las dos vías, cabe agregar que existe una tercera, la "vía del medio", que conduce directamente a la "liberación", a esta vía correspondería la prolongación superior, no trazada, de la parte vertical de la letra Y, y esto ha de ponerse además en relación con lo que se ha dicho más arriba sobre el tercer rostro (invisible) de Jano.

eran también, respectivamente, la de los "grandes misterios" y la de los "pequeños misterios".

En efecto, Jano era el dios de la iniciación[529], y esta atribución es de las más importantes, no solo en sí misma sino además desde el punto de vista en que ahora nos situamos, porque existe una conexión manifiesta con lo que decíamos sobre la función propiamente iniciática de la caverna y de las otras "imágenes del mundo" equivalentes de ella, función que nos ha llevado precisamente a considerar el asunto de las puertas solsticiales. A ese título, por lo demás, Jano presidía los *Collegia Fabrorum,* depositarios de las iniciaciones que, como en todas las civilizaciones tradicionales, estaban vinculadas con el ejercicio de las artesanías; y es muy notable que esto, lejos de desaparecer con la antigua civilización romana, se haya continuado sin interrupción en el propio cristianismo, y que de ello, por extraño que parezca a quienes ignoran ciertas "transmisiones", pueden aún encontrarse vestigios en nuestros mismos días.

En el cristianismo, las fiestas solsticiales de Jano se han convertido en las de los dos San Juan, y éstas se celebran siempre en las mismas épocas, es decir en los alrededores inmediatos de los solsticios de invierno y verano[530]; y es también muy significativo que el aspecto esotérico de la tradición cristiana haya sido considerado siempre como "johannita", lo cual confiere a ese hecho un sentido que sobrepasa netamente, cualesquiera fueren las apariencias exteriores, el dominio simplemente religioso y exotérico. La sucesión de los antiguos *Collegia Fabrorum,* por lo demás, se transmitió regularmente a las corporaciones que, a través de todo el Medioevo, mantuvieron el mismo carácter iniciático, y en especial a la de los constructores; ésta, pues, tuvo naturalmente por patronos a los dos San Juan, de donde proviene la conocida expresión de "Logia de San Juan" que se ha conservado en la masonería, pues ésta no es sino la continuación, por filiación directa, de las organizaciones a que acabamos de referirnos[531]. Aun en su forma especulativa" moderna, la masonería ha

---

[529] Notemos que la palabra *initiatio* proviene de *in-ire,* y que por lo tanto se encuentra en ella también el verbo *ire,* al que se vincula el nombre de Jano.

[530] El San Juan invernal está, así, muy próximo a la fiesta de Navidad, la cual, desde otro punto de vista, corresponde no menos exactamente al solsticio de invierno, según lo hemos explicado anteriormente. Un vitral del siglo XIII de la iglesia de Saint-Rémi, en Reims, presenta una figuración particularmente curiosa, y sin duda excepcional, en relación con aquello de que aquí se trata: se ha discutido en vano la cuestión de cuál de los dos San Juan es el allí representado. La verdad es que, sin que quepa ver en ello la menor confusión, se ha representado a los dos, sintetizados en la figura de un solo personaje, como lo muestran los dos girasoles colocados en sentidos opuestos sobre la cabeza de aquél, que corresponden en este caso a los dos solsticios y a los dos rostros de Jano. Señalemos aún, de paso y a título de curiosidad, que la expresión popular francesa "*Jean qui pleure et Jean qui rit*" ['Juan que ríe y Juan que llora'] es en realidad una reminiscencia de los dos rostros opuestos de Jano. [Cf. nota 5 del capítulo siguiente].

[531] Recordaremos que la "Logia de San Juan", aunque no asimilada simbólicamente a la caverna, no deja de ser, como ésta, una figura del "cosmos"; la descripción de sus "dimensiones" es particularmente neta a este respecto: su longitud es "de oriente a occidente"; su anchura, "de mediodía a septentrión"; su altura, "de la tierra al cielo'; y su profundidad, "de la superficie al centro de la tierra". Es de notar, como relación notable en lo que concierne a la altura de la Logia, que, según la tradición islámica, el sitio donde se levanta una mezquita se considera consagrado no solamente en la superficie de la tierra, sino desde ésta hasta el "séptimo cielo". Por otra parte, se dice que "en la Logia de San Juan se elevan templos a la virtud y se cavan

conservado siempre también, como uno de los testimonios más explícitos de su origen, las fiestas solsticiales, consagradas a los dos San Juan después de haberlo estado a los dos rostros de Jano[532]; y así la doctrina tradicional de las dos puertas solsticiales, con sus conexiones iniciáticas, se ha mantenido viva aún, por mucho que sea generalmente incomprendida, hasta en el mundo occidental actual.

XXXVIII

ACERCA DE LOS DOS SAN JUAN[533]

Aunque el verano sea considerado generalmente como una estación alegre y el invierno como una triste, por el hecho de que el primero representa en cierto modo el triunfo de la luz y el segundo el de la oscuridad, los dos solsticios correspondientes tienen sin embargo, en realidad, un carácter exactamente opuesto al indicado; puede parecer que hay en ello una paradoja harto extraña, y empero es muy fácil comprender que sea así desde que se posee algún conocimiento sobre los datos tradicionales acerca del curso del ciclo anual. En efecto, lo que ha alcanzado su máximo no puede ya sino decrecer, y lo que ha llegado a su mínimo no puede, al contrario, sino comenzar a acrecerse en seguida[534]; por eso el solsticio de verano señala el comienzo de la mitad descendente del año, y el solsticio de invierno, inversamente, el de su mitad ascendente; y esto explica también, desde el punto de vista de su significación cósmica, estas palabras de San Juan Bautista, cuyo nacimiento coincide con el solsticio estival: "Él (Cristo, nacido en el solsticio de invierno)

---

mazmorras para el vicio"; estas dos ideas de "elevar" y "excavar" se refieren a las dos "dimensiones" verticales, altura y profundidad, que se cuentan según las mitades de un mismo eje que va "del cenit al nadir", tomadas en sentido mutuamente inverso; esas dos direcciones opuestas corresponden, respectivamente, al *sattva* y el *tamas* (mientras que la expansión de las dos "dimensiones" horizontales corresponde al rajas), es decir, a las dos tendencias del ser, hacia los Cielos (el templo) y hacia los Infiernos (la mazmorra), tendencias que están aquí más bien "alegorizadas" que simbolizadas en sentido estricto, por las nociones de "virtud" y "vicio', exactamente como en el mito de Hércules que recordábamos antes. [Los tres términos sánscritos mencionados se explican así en *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. IV: "Los *guna*… son… condiciones de la Existencia universal a que están sometidos todos los seres manifestados… Los tres guna son: *sattva*, conformidad a la esencia pura del Ser (Sat), que se identifica con la Luz inteligible o el Conocimiento y se representa como una tendencia ascendente; *rajas*, la impulsión expansiva, según la cual el ser se desarrolla en cierto estado y, en cierto modo, en un nivel determinado de la existencia; *tamas*, la oscuridad, asimilada a la ignorancia, y representada como una tendencia descendente". (N. del T.)]

[532] En el simbolismo masónico, dos tangentes paralelas a un circulo se consideran, entre otras significaciones diversas, como representación de los dos San Juan; si se ve al Círculo como una figura del ciclo anual, los puntos de contacto de las dos tangentes, diametralmente opuestos entre sí, corresponden entonces a los dos puntos solsticiales.

[533] [Publicado en *É. T.,* junio de 1949].

[534] Esta idea se encuentra, particularmente, expresada varias veces y en formas diversas en el *Tao-te King;* se la refiere más en especial, en la tradición extremo-oriental, a las vicisitudes del *yin* y el *yang.*

conviene que crezca, y yo que disminuya"[535]. Sabido es que, en la tradición hindú, la fase ascendente se pone en relación con el *deva-yâna*, y la fase descendente con el *pitr-yâna;* por consiguiente, en el Zodiaco, el signo de Cáncer, correspondiente al solsticio de verano, es la "puerta de los hombres", que da acceso al *pitr-yâna,* y el signo de Capricornio, correspondiente al solsticio de invierno, es la "puerta de los dioses", que da acceso al *deva-yâna.* En realidad, el período "alegre", es decir, benéfico y favorable, es la mitad ascendente del ciclo anual, y su período "triste", es decir, maléfico o desfavorable, es su mitad descendente; y el mismo carácter pertenece, naturalmente, a la puerta solsticial que abre cada uno de los dos períodos en que se encuentra dividido el año por el sentido mismo del curso solar.

Sabido es, por lo demás, que en el cristianismo las fiestas de los dos San Juan están en relación directa con los dos solsticios[536], y, cosa muy notable, aunque nunca la hayamos visto indicada en ninguna parte, lo que acabamos de recordar está expresado en cierta manera por el doble sentido del nombre mismo de "Juan"[537]. En efecto, la palabra hebrea h*anán* tiene a la vez el sentido de 'benevolencia' y 'misericordia' y el de 'alabanza' (es por lo menos curioso comprobar que, en nuestra misma lengua, palabras como "gracia(s)" tienen exactamente esa doble significación); por consiguiente, el nombre *Ya*h*anán* [o, más bien, *Yeho*h*anán*] puede significar 'misericordia de Dios' y también 'alabanza a Dios'. Y es fácil advertir que el primero de estos dos sentidos parece convenir muy particularmente a San Juan Bautista, y el segundo a San Juan Evangelista; por lo demás, puede decirse que la misericordia es evidentemente "descendente" y la alabanza, "ascendente", lo que nos reconduce a su respectiva relación con las dos mitades del ciclo anual[538].

En relación con los dos San Juan y su simbolismo solsticial, es interesante también considerar un símbolo[539] que parece peculiar de la masonería anglosajona, o que al menos no se ha conservado sino en ella: es un círculo con un punto en el centro, comprendido entre dos tangentes paralelas; y estas tangentes se dice que representan a los dos San Juan. En efecto, el círculo es aquí la figura del ciclo anual, y su significación solar se hace, por otra parte, más manifiesta por la presencia del punto en el centro, pues la misma figura es a

---

[535] *San Juan,* III*, 30.*

[536] Esas fiestas se sitúan en realidad un poco después de la fecha exacta de los solsticios, lo que manifiesta de modo aún más neto su carácter, ya que el descenso y el ascenso han comenzado ya efectivamente; a esto corresponde, en el simbolismo védico, el hecho de que las puertas del *Pitr-loka* y del *Deva-loka* se consideran situadas respectivamente, no exactamente al sur y al norte, sino hacia el sudoeste y el nordeste.

[537] Queremos referirnos aquí al significado etimológico de ese nombre en hebreo; en cuanto a la vinculación entre *Juan* y *Jano*, aunque debe entenderse que es una asimilación fónica sin ninguna relación, evidentemente, con la etimología, no por eso es menos importante desde el punto de vista simbólico, ya que, en efecto, las fiestas de los dos San Juan han sustituido realmente a las de Jano, en los respectivos solsticios de verano e invierno.

[538] Recordaremos también, vinculándola más especialmente a las ideas de "tristeza" y "alegría" que indicábamos en el texto, la figura "folklórica" francesa, tan conocida, pero sin duda generalmente no comprendida muy bien, de "Juan que llora y Juan que ríe", que es en el fondo una representación equivalente a la de los dos rostros de Jano; "Juan que llora" es el que implora la misericordia de Dios, es decir, San Juan Bautista; y "Juan que ríe" es el que le dirige alabanzas, es decir, San Juan Evangelista.

[539] [Ya señalado en la última nota del capítulo anterior.]

la vez el signo astrológico del sol; y las dos rectas paralelas son las tangentes a ese círculo en los dos puntos solsticiales, señalando así su carácter de "puntos límite", ya que estos puntos son, en efecto, como los límites que el sol no puede jamás sobrepasar en el curso de su marcha; y porque esas líneas corresponden así a los dos solsticios puede decirse también que representan por eso mismo a los dos San Juan. Hay empero, en esta figuración una anomalía por lo menos aparente: el diámetro solsticial del ciclo anual debe considerarse, según lo hemos explicado en otras ocasiones, como relativamente vertical con respecto al diámetro equinoccial, y solo de esta manera, por otra parte, las dos mitades del ciclo, que van de un solsticio al otro, pueden aparecer real y respectivamente como ascendente y descendente, pues entonces los puntos solsticiales constituyen el punto más alto y el punto más bajo del círculo; en tales condiciones, las tangentes a los extremos del diámetro solsticial, al ser perpendiculares a éste, serán necesariamente horizontales. Pero, en el símbolo que ahora consideramos, las dos tangentes, al contrario, están figuradas como verticales; hay, pues, en este caso especial, cierta modificación aportada al simbolismo general del ciclo anual, la que por lo demás se explica de modo bastante sencillo, pues es evidente que no ha podido producirse sino por una asimilación establecida entre esas dos paralelas y las dos columnas [masónicas]; éstas, que naturalmente no pueden ser sino verticales, tienen por lo demás, en virtud de su situación respectiva al norte y al mediodía, y al menos desde cierto punto de vista, una relación efectiva con el simbolismo solsticial.

Este aspecto de las dos columnas se ve netamente sobre todo en el caso del símbolo de las "columnas de Hércules"[540]; el carácter de "héroe solar" de Hércules y la correspondencia zodiacal de sus doce trabajos son cosas demasiado conocidas para que sea necesario insistir en ellas; y es claro que precisamente ese carácter solar justifica la significación solsticial de las dos columnas a las cuales está vinculado su nombre. Siendo así, la divisa "*non plus ultra*", referida a esas columnas, aparece como dotada de doble significación: no solamente expresa, según la interpretación habitual, propia del punto de vista terrestre y, por lo demás, válida en su orden, que aquéllas señalan los límites del mundo "conocido", es decir, en realidad, que son los límites que, por razones cuya investigación podría resultar de interés, no era permitido sobrepasar a los viajeros; sino que indica al mismo tiempo —y sin duda debería decirse ante todo— que, desde el punto de vista celeste, son los límites que el sol no puede franquear y entre las cuales, como entre las dos tangentes de que tratábamos líneas antes, se cumple interiormente su curso anual[541]. Estas últimas consideraciones pueden parecer bastante alejadas de nuestro punto de partida, pero, a decir verdad, no es así, pues contribuyen a la explicación de un símbolo

[540] En la representación geográfica que sitúa a esas columnas a una y otra parte del actual estrecho de Gibraltar, es evidente que la ubicada en Europa es la columna del norte y la ubicada en África es la de mediodía.

[541] En antiguas monedas españolas se ve una figuración de las columnas de Hércules unidas por una suerte de banderola en la que está inscripta la divisa "*non plus ultra*"; ahora bien —cosa que parece bastante poco conocida y que señalaremos aquí a título de curiosidad—, de esa figuración deriva el signo usual del dólar norteamericano; pero toda la importancia fue dada a la banderola, que no era primitivamente sino un accesorio y que fue cambiada en una letra S, cuya forma aproximadamente tenía, mientras que las dos columnas, que constituían el elemento esencial, quedaron reducidas a dos trazos paralelos, verticales como las dos tangentes del círculo en el simbolismo masónico que acabarnos de explicar; y la cosa no carece de cierta ironía, pues precisamente el "descubrimiento" de América anuló de hecho la antigua aplicación geográfica del *non plus ultra*.

expresamente referido a los dos San Juan; y, por otra parte, puede decirse que, en la forma cristiana de la tradición, todo lo que concierne al simbolismo solsticial está también, por eso mismo, en relación con ambos santos.

SIMBOLISMO CONSTRUCTIVO

XXXIX

EL SIMBOLISMO DE LA CÚPULA[542]

En un artículo de la revista *The Indian Historical Quarterly* (marzo de 1938), Ananda K. Coomaraswamy ha estudiado la cuestión del simbolismo de la cúpula, demasiado importante, y por otra parte demasiado estrechamente vinculado a algunas de las consideraciones que hemos desarrollado anteriormente, para que no examinemos en particular sus principales aspectos. El primer punto esencial que ha de señalarse a este respecto, en conexión con el valor propiamente simbólico e iniciático del arco arquitectónico, es que todo edificio construido según criterios estrictamente tradicionales presenta, en la estructura y disposición de las diferentes partes de que se compone, una significación "cósmica", la cual, por lo demás, es susceptible de doble aplicación, conforme a la relación analógica entre "macrocosmo" y "microcosmo", es decir, que se refiere a la vez al mundo y al hombre. Esto es válido, naturalmente y en primer lugar, para los templos u otros edificios con destino "sagrado" en el sentido más limitado del término; pero, además, lo mismo ocurre con las simples habitaciones humanas, pues no ha de olvidarse que, en realidad, no hay nada "profano" en las civilizaciones íntegramente tradicionales, de modo que solo por efecto de una profunda degradación ha podido llegarse a construir casas

[542] [Publicado en É. T., octubre de 1938].

sin proponerse otra cosa que responder a las necesidades puramente materiales de sus habitantes, y éstos, por su parte, han podido contentarse con moradas concebidas según preocupaciones tan estrecha y bajamente utilitarias.

Va de suyo que la significación "cósmica" de que acabamos de hablar puede realizarse de múltiples maneras, correspondientes a otros tantos puntos de vista, que darán nacimiento así a "tipos" arquitectónicos diferentes, algunos de los cuales estarán particularmente ligados a tal o cual forma tradicional; pero por el momento no tenemos que considerar sino uno de esos "tipos", que, por otra parte, aparece como uno de los más fundamentales y que también, por eso mismo, es uno de los más generalmente difundidos. Se trata de una estructura constituida esencialmente por una base de sección cuadrada (poco importa aquí que esta parte inferior tenga forma cúbica o más o menos alargada), coronada por un domo, o por una cúpula de forma más o menos rigurosamente hemisférica. Entre los ejemplos más característicos pueden citarse, con Coomaraswamy, el *stûpa* búdico, y también, agregaremos, la *qubbah* islámica, cuya forma es exactamente semejante[543]; hay que incluir también, entre otros casos en que esa estructura no es tan netamente distinguible a primera vista, las iglesias cristianas en las cuales una cúpula está edificada sobre la parte central[544]. Cabe señalar además que un arco, con sus dos pilares rectilíneos y la cimbra que reposa sobre ellos, no es en realidad sino la sección vertical de dicha estructura; y, en ese arco, la "clave de bóveda" que ocupa la sumidad corresponde evidente mente al punto más elevado del domo, sobre cuya significación propia volveremos luego[545].

Es fácil advertir, en primer lugar, que las dos partes de la estructura recién descripta figuran la tierra y el cielo, a los cuales corresponden respectivamente, en efecto, la forma cuadrada y la forma circular (o esférica, en una construcción de tres dimensiones); y, aunque esta correspondencia se encuentre indicada con mayor insistencia en la tradición extremo-oriental, está muy lejos de serle propia y exclusiva[546]. Puesto que acabamos de

[543] El destino de estos dos edificios es, por otra parte, igualmente similar, ya que el *stûpa*, originariamente por lo menos, estaba hecho para contener reliquias y la *qubbah* se eleva sobre la tumba de un *walí* [aproximadamente, 'santo'].

[544] Si la iglesia tiene en su conjunto la forma de una cruz latina, como ocurre más habitualmente, conviene observar que esa cruz puede obtenerse por el desarrollo de un cubo cuyas caras están rebatidas sobre el plano de la base (este punto se encuentra expresamente indicado en el simbolismo masónico del *Royal Arch*); la cara de la base, que naturalmente permanece en su posición primitiva, corresponde entonces a la parte central por encima de la cual se eleva la cúpula.

[545] En ciertas figuraciones pertenecientes a la masonería del *Royal Arch*, la significación "celeste" del arco de bóveda está formalmente indicada por la representación en él de una parte del zodíaco, estando entonces situada en la "clave de bóveda" una de las puertas solsticiales; esta "puerta" debería normalmente, por lo demás, ser diferente según que el punto en cuestión se considere como una "entrada" o como una "salida", conforme a lo que antes hemos explicado.

[546] En la iniciación masónica, el paso *from square to arch* [del cuadrado al arco] representa un paso "de la Tierra al Cielo" (de donde el término de *exaltation* para designar la admisión al grado de *Royal Arch*), es decir, del dominio de los "pequeños misterios" al de los "grandes misterios", con el doble aspecto sacerdotal y real para estos últimos, pues el título completo correspondiente es *Holy* (*and*) *Royal Arch*, aunque, por razones históricas que no hemos de examinar aquí, el "arte sacerdotal" haya acabado borrarse ante el "arte real". Las formas circular y cuadrada están aludidas también por el compás y la escuadra, que sirven para

aludir a la tradición extremo-oriental, no carece de interés señalar a este respecto que en China la vestidura de los antiguos emperadores debía ser redonda por lo alto y cuadrada por lo bajo; esa vestidura, en efecto, tenía una significación simbólica (lo mismo que todas las acciones de su vida, reguladas siempre según los ritos), y esa significación era precisamente la misma que aquella cuya realización arquitectónica encaramos aquí[547]. Agreguemos en seguida que, si en ésta se considera la construcción íntegra como un "hipogeo", según a veces lo es en efecto, literalmente en ciertos casos y simbólicamente en otros, nos encontramos reconducidos al simbolismo de la caverna como imagen del "cosmos" en conjunto.

A esta significación general se agrega otra mas precisa aún: el conjunto del edificio, considerado de arriba abajo, representa el paso de la Unidad. principial (a la cual corresponde el punto central o la sumidad de la cúpula, de la cual toda la bóveda no es en cierto modo sino una expansión) al cuaternario de la manifestación elemental[548]; inversamente, si se la encara de abajo arriba, es el retorno de esa manifestación a la Unidad. A este respecto, Coomaraswamy recuerda, como dotado de la misma significacion, el simbolismo védico de los tres *Rbhu*, quienes, de la copa (*pâtra*) única de *Tvashtr* hicieron cuatro copas (y va de suyo, que la forma de la copa es hemisférica, como la del domo); el número ternario, que interviene aquí como intermediario entre el cuaternario y la Unidad, significa particularmente, en este caso, que solo por medio de las tres dimensiones del espacio el "uno" originario puede convertirse en "cuatro", lo que está figuraído exactamente por el símbolo de la cruz de tres dimensiones. El proceso inverso está representado igualmente por la leyenda del Buddha, quien, habiendo recibido cuatro escudillas de limosna de los *Mahârâja* de los cuatro puntos cardinales, hizo de ellas una sola, lo cual indica que, para el ser "unificado", el "Graal" (para emplear el término tradicional occidental, que designa evidentemente el equivalente de ese *pâtra*) es de nuevo único, como lo era en un principio, es decir, en el punto de partida de la manifestación cósmica[549].

---

trazarlos respectivamente y que se asocian como símbolos de dos principios complementarios, según efectivamente lo son el Cielo y la Tierra [cf. *Le Régne de la quantité et les signes des temps*, cap. XX, y *La Grande Triade*., cap. III].

[547] El Emperador mismo, así vestido, representaba al "Hombre verdadero", mediador entre el Cielo y la Tierra, cuyas respectivas potencias une en su propia naturaleza; y exactamente en este mismo sentido un maestro masón (que debería ser también un "Hombre verdadero" si hubiese realizado su iniciación de modo efectivo) "se encuentra siernpre entre la escuadra y el compás". Señalemos también, acerca de esto, uno de los aspectos del simbolismo de la tortuga: la parte inferior del caparazón, que es plana, corresponde a la Tierra, y la superior, que es arqueada en forma de cúpula, corresponde al Cielo; el animal mismo, entre ambas partes, figura al Hombre entre el Cielo y la Tierra, completando así la "Gran Tríada", que desempeña un papel especialmente importante en el simbolismo de las organizaciones iniciáticas taoístas [cf. *La Grande Triade*, cap. XVI].

[548] La planta crucial de una iglesia es igualmente una forma cuaternaria; el simbolismo numérico permanece, pues, el mismo en este caso que en el de la base cuadrada.

[549] Con respecto a *Tvashtri* y los tres *Rbhu* [respectivamente el Constructor divino védico, literalmente 'Carpintero', y los tres Artesanos divinos, literalmente 'los Hábiles'], considerados como una tríada de "artistas", notemes que, en las reglas establecidas por la tradición hindú para la construcción de un edificio, se encuentran en cierto modo los correspondientes de esos personajes en el arquitecto (*sthápati*) y sus tres

Antes de ir más lejos, señalaremos que la estructura de que se trata puede ser realizada también horizontalmente: a un edificio de forma rectangular se añadirá una parte semicírcular en uno de sus extremos, el dirigido hacia el lado al cual se vincule la significación de una correspondencia "celeste", por una especie de proyección sobre el plano horizontal de base; ese lado, en los casos más conocidos por lo menos, será aquel de donde viene la luz, es decir, el de oriente; y el ejemplo más inmediato que se ofrece aquí es el de una iglesia terminada por un ábside semicircular. Otro ejemplo está dado por la forma completa de un templo masónico: sabido es que la Logia propiamente dicha es un "cuadrado largo", es decir, en realidad, un doble cuadrado, cuya longitud (de oriente a occidente) es el doble de la anchura (de norte a mediodía)[550]; pero a este doble cuadrado, que es el *Hikal* [Hèjal], se agrega, a oriente, el *Debîr*, en forma de hemiciclo[551]; y este plano es también exactamente el de la "basílica" romana[552].

Dicho esto, volvamos a la estructura vertical: como lo hace notar Coomaraswamy, ésta debe considerarse íntegramente en relación con un eje central; lo mismo ocurre, evidentemente, en el caso de una cabaña, cuyo techo en forma de domo está soportado por un poste que une la sumidad del techo con el suelo, y también el de ciertos *stûpa* cuyo eje está figurado en el interior, y a veces incluso se prolonga por lo alto más allá de la cúpula. Empero, no es necesario que ese eje esté siempre representado así materialmente, tal como tampoco lo está en realidad, en ningún lugar, el "Eje del Mundo", del cual aquél es imagen; lo que importa es que el centro del suelo ocupado por el edificio, es decir, el punto situado directamente debajo de la sumidad de la cúpula, se identifica siempre virtualmente con el "Centro del Mundo"; éste, en efecto, no es un "lugar" en el sentido topográfico y literal del término, sino en un sentido trascendente y principial, y, por consiguiente, puede realizarse en todo "centro" regularmente establecido y consagrado, de donde la necesidad de los ritos que hacen de la construcción de un edificio una verdadera imitación de la formación misma del mundo[553]. El punto de que se trata es, pues, un verdadero *ómphalos* (*nâbhih prthivyâ*

---

compañeros o asistentes, el agrimensor (*sûtragrâhi*), el constructor (*várdhakî*) y el carpintero de obra (*tákshaka*); podrían también encontrarse los equivalentes de este ternario en la masonería, donde, ademas, en un aspecto "inverso", se convierte en el de los "malos compañeros" que matan a Hiram.

[550] Según el *Critias* de Platón, el gran templo de Posidonis, capital de la Atlántida, tenía también por base un doble cuadrado; si se torna como unidad el lado de esa figura, la diagonal del doble cuadrado es igual a $\sqrt{5}$.

[551] En el Templo de Salomón, el *Hikal* [*Hêjal*] era el "Sanctum" y el *Debîr* era el "Sancta-sanctórum".

[552] En una mezquita, el *míhrab*, que es un nicho semicircular, corresponde al ábside de una iglesia, e indica igualmente la *qiblah*, es decir, la orientación ritual; pero esta orientación, dirigida hacia un centro que no es un punto definido de la superficie terrestre, varía, naturalmente, según los lugares.

[553] A veces, la cúpula misma puede no existir en la construcción sin que empero se altere el sentido simbólico de ella; queremos aludir al tipo tradicional de casa dispuesta en cuadrado en torno de un patio interior; la parte central está entonces a cielo abierto, pero, precisamente, la bóveda celeste misma desempeña en este caso el papel de una cúpula natural. Diremos de paso, a este respecto, que hay cierta relación, en una forma tradicional dada, entre la disposición de la casa y la constitución de la familia; así, en la tradición islámica, la disposición cuadrilátera de la casa (que normalmente debería estar enteramente cerrada hacia afuera, abriéndose las ventanas hacia el patio, interior) está en relación con la limitación del número de esposas a cuatro como máximo, teniendo entonces cada una de ellas por dominio propio uno de los lados del cuadrilátero.

[sánscrito: 'ombligo de la tierra']), en muchísimos casos, allí se sitúa el altar o el hogar, según se trate de un templo o de una casa; el altar, por lo demás, es, también en realidad un hogar, e, inversamente, en una civilización tradicional, el hogar debe considerarse como un verdadero altar doméstico; simbólicamente, en él se cumple la manifestación de *Agni*, y recordaremos a este respecto lo que hemos dicho acerca del nacimiento del *Avatâra* en el centro de la caverna iniciática, pues es evidente que la significación también aquí es la misma, siendo diferente solo la aplicación. Cuando se practica una abertura en la sumidad del domo, por ella escapa afuera el humo que se eleva del hogar; pero esto también, lejos de no tener sino una razón puramente utilitaria, como podrían imaginarlo los modernos, tiene, al contrario, un sentido simbólico muy profundo, que examinaremos a continuación, estableciendo aún con más precisión el significado exacto de esa sumidad del domo en los dos órdenes, "macrocósmico" y "microcósmico".

XL

LA CÚPULA Y LA RUEDA[554]

Sabido es que la rueda, de modo general, constituye un símbolo del mundo: la circunferencia representa la manifestación, producida por la irradiación del centro; este simbolismo es, por otra parte, y naturalmente, susceptible de significaciones más o menos particularizadas, pues, en vez de aplicarse a la manifestación universal íntegra, puede aplicarse también solo a determinado dominio de la manifestación. Un ejemplo particularmente importante de este último caso es aquel en que se encuentran asociadas dos ruedas como correspondientes a partes diferentes del conjunto cósmico; esto se refiere al simbolismo del carro, tal como se lo encuentra particularmente, en frecuentes ocasiones, en la tradición hindú; Ananda K. Coomaraswamy ha expuesto este simbolismo en varias oportunidades, y también, con motivo del *chhatra* y del *ushnîsha*, en un artículo de *The Poona Orientalist* (número de abril de 1938), del cual tomamos algunas de las consideraciones siguientes.

En razón de ese simbolismo, la construcción de un carro es propiamente, al igual que la construcción arquitectónica de que hablábamos antes, la realización "artesanal" de un modelo cósmico; apenas necesitamos recordar que, en virtud de consideraciones de este orden, los oficios poseen en una civilización tradicional un valor espiritual y un carácter verdaderamente "sagrado", y que por eso pueden servir normalmente de "soporte" a una iniciación. Por otra parte, entre las dos construcciones de que se trata hay un exacto paralelismo, como se ve ante todo observando que el elemento fundamental del carro es el eje (*aksha*, palabra idéntica a *axis*, 'eje'), que representa aquí el "Eje del Mundo" y equivale así al pilar (*skambha*) central de un edificio, al cual todo el conjunto de éste debe ser referido. Poco importa, por lo demás, como hemos dicho, que ese pilar esté figurado

[554] [Publicado en *É. T.*, noviembre de 1938].

materialmente o no; análogamente, se dice en ciertos textos que el eje del carro cósmico es solamente un "hálito separador" (*vyâna*) que, ocupando el espacio intermedio (*antaryaksha*), mantiene el Cielo y la Tierra en sus "lugares" respectivos[555], y que, por otra parte, a la vez que así los separa también los une como un puente (*setu*) y permite pasar de uno a otro[556]. Las dos ruedas, situadas en los dos extremos del eje, representan entonces, en efecto, el Cielo y la Tierra; y el eje se extiende de la una a la otra, así como el pilar central se extiende del suelo a la sumidad de la bóveda.

Entre las dos ruedas, y soportada por el eje, está la "caja" (*koça*) del carro, en la cual, desde otro punto de vista, el piso corresponde también a la Tierra, la armazón lateral al espacio intermedio, y el techo al Cielo; como el piso del carro cósmico es cuadrado o rectangular y el techo, en forma de domo, se encuentra también aquí la estructura arquitectónica estudiada anteriormente.

Si se consideran las dos ruedas como representaciones del Cielo y de la Tierra, podría quizás objetarse que, siendo ambas igualmente circulares, la diferencia de las formas geométricas que corresponden más ordinariamente a aquéllos no aparece en este caso; pero nada impide admitir que haya en ello cierto cambio de punto de vista, y de todos modos se justifica, por otra parte, la forma circular como símbolo de las revoluciones cíclicas a que está sometida toda manifestación, tanto "terrestre" como "celeste". Empero, también se puede, en cierto modo, encontrar la diferencia de que se trata suponiendo que, mientras que la rueda "terrestre" es plana, la rueda "celeste" tiene, como el domo, la forma de un segmento de esfera[557] ; esta consideración puede parecer extraña a primera vista, pero, precisamente, existe de hecho un objeto simbólico que une en sí la estructura de la rueda y la del domo. Este objeto, cuya significación "celeste" no resulta en absoluto dudosa, es el parasol (*chhatra*); sus varillas son manifiestamente similares a los rayos de la rueda, y, como éstos se reúnen en el cubo, aquéllas se reúnen igualmente en una pieza central (*kárnikâ*) que las soporta y que se describe como un "globo perforado": el eje, es decir, el mango del parasol, atraviesa esta pieza central, tal como el eje del carro penetra en el cubo de la rueda; y la prolongación de ese eje más allá del punto de encuentro de las varillas o de los rayos corresponde, además, a la del eje de un *stûpa*, en el caso en que el eje de ésta se eleva en forma de mástil por encima de la sumidad del domo; por otra parte, es evidente que el parasol mismo, por la función a que se lo destina, no es sino el equivalente "portátil", si tal puede decirse, de un techo abovedado.

---

[555] A esto corresponde exactamente, en la tradición extremo-oriental, la comparación del cielo y de la tierra con las dos planchas de un fuelle. El *antariksha* corresponde además, en la tradición hebrea, al "firmamento en medio de las aguas" que separa las aguas inferiores de las superiores (*Génesis*, I, 6); la idea expresada en latín por la palabra *firmamentum* corresponde por otra parte al carácter "adamantino" frecuentemente atribuido al "Eje del Mundo".

[556] Se encuentran aquí con toda nitidez las dos significaciones complementarias del *bárzaj* en la tradición islámica [el 'intervalo' o 'istmo' que une y separa; cf. nota 5 del cap. XXXII (*N. del T.*)].

[557] Esta diferencia de forma es la que existe entre las dos partes, superior e inferior, del caparazón de la tortuga, cuyo simbolismo equivalente hemos explicado ya [nota 6 del capítulo anterior).

En razón de su simbolismo "celeste", el parasol es una de las insignias de la realeza; es, inclusive, propiamente hablando, un emblema del *Chakravarti* o monarca universal[558] y, si se lo atribuye también a los soberanos ordinarios, es solo en cuanto éstos representan en cierto modo a aquél, cada uno en el interior de su propio dominio, participando así de su naturaleza e identificándosele en su función cósmica[559]. Ahora, importa señalar que, por una estricta aplicación del sentido inverso de la analogía, el parasol, en el uso ordinario que de él se hace en el "mundo de abajo", es una protección contra la luz, mientras que, en cuanto representa al cielo, sus varillas son, por el contrario, los rayos de la luz mismos; y, por supuesto, en este sentido superior debe entendérselo cuando es atributo de realeza. Una observación semejante se aplica también al *ushnîsha*, entendido en su sentido primitivo como un tocado: éste tiene comúnmente por función proteger contra el calor, pero, cuando se lo atribuye simbólicamente al sol, representa, inversamente, lo que irradia el calor (y este doble sentido está contenido en la etimología misma de la palabra *ushnîsha*); agreguemos que precisamente según su significación "solar" el *ushnîsha*, que es propiamente un turbante y puede ser también una corona, lo que en el fondo es la misma cosa[560], constituye igualmente, como el parasol, una insignia de la realeza; una y otro están así asociados al carácter de "gloria" inherente a ésta, en vez de responder a una simple necesidad práctica, como en el hombre ordinario.

Por otra parte, mientras que el *ushnîsha* envuelve la cabeza, el parasol se identifica con la cabeza misma; en su correspondencia "microcósmica", en efecto, representa el cráneo y la cabellera; conviene señalar a este respecto que, en el simbolismo de las diversas tradiciones, los cabellos representan con mayor frecuencia los rayos luminosos. En la antigua iconografía búdica, el conjunto constituido por las huellas de pisadas, el altar o el trono[561] y el parasol, correspondientes respectivamente a la Tierra, al espacio intermedio y al Cielo, figura de modo completo el cuerpo cósmico del *Mahâpúrusha* u "Hombre universal"[562]. Asimismo, el domo, en casos como el del *stûpa*, es también, en ciertos

[558] Recordaremos, a este respecto, que la designación misma de *Chakravarti* se refiere al simbolismo de la rueda.

[559] Hemos aludido anteriormente a la función cósmica reconocida al Emperador por la tradición extremo-oriental; va de suyo que aquí se trata de lo mismo; y, en conexión con lo que acabamos de decir sobre la significación del parasol, haremos notar que en China el cumplimiento de los ritos integrantes del "culto del Cielo" estaba reservado al Emperador exclusivamente [cf. *La Grande Triade*, cap. XVII].

[560] En la tradición islámica, el turbante, considerado más en particular como marca distintiva del *sheij* (sea en el orden exotérico o en el esotérico) se designa corrientemente como *tâdj el-Islâm*; es, pues, una corona (*tâdj*), la cual en este caso constituye un signo, no del poder temporal, como la de los reyes, sino de una autoridad espiritual. Recordemos también, con motivo de la relación entre la corona y los rayos solares, la estrecha vinculación existente entre su simbolismo y el de los cuernos, del cual ya hemos hablado, [cap. XXVIII].

[561] El trono, en tanto que asiento, es en cierto sentido equivalente a un altar, siendo éste el asiento de *Agni*; el carro cósmico es también conducido por *Agni*, o por el Sol, que tiene entonces por asiento la "caja" del carro; y, en cuanto a la relación entre el "Eje del Mundo" y el *antariksha*, puede observarse además que, cuando el altar o el hogar se sitúa inmediatamente debajo de la abertura central de la bóveda de un edificio, la "columna de humo" de *Agni* que se eleva y sale por esa abertura representa el "Eje del Mundo".

[562] Cabe también, a este respecto, referirse a la descripción del cuerpo "rnacrocósmico" de *Vaiçvànara*, en la cual el conjunto de las esferas luminosas celestes se asimila a la parte superior de la cabeza, es decir, a la

respectos, una representación del cráneo humano[563]; y esta observación es particularmente importante en razón de que la abertura por la cual pasa el eje, ya se trate del domo o del parasol, corresponde en el ser humano al *Brahma-randhra*; hemos de volver más ampliamente sobre este punto.

XLI

LA PUERTA ESTRECHA[564]

En el curso de su estudio sobre el simbolismo del domo, Ananda K. Coomaraswamy ha señalado un punto particularmente digno de atención en lo que concierne a la figuración tradicional de los rayos solares y su relación con el "Eje del Mundo": en la tradición védica, el sol está siempre en el centro del Universo y no en su punto más alto, aunque, desde un punto cualquiera, aparezca empero como situado en la "cúspide del árbol"[565], y esto es fácil de comprender si se considera al Universo como simbolizado por la rueda, pues entonces el sol se encuentra en el centro de ésta y todo estado de ser se halla en su circunferencia[566]. Desde cualquier punto de esta última, el "Eje del Mundo" es a la vez un radio del círculo y un rayo de sol, y pasa geométricamente a través del sol para prolongarse más allá del centro y completar el diámetro; pero esto no es todo, y el "Eje del Mundo" es también un "rayo solar" cuya prolongación no admite ninguna representación geométrica. Se trata aquí de la fórmula según la cual el sol se describe como dotado de siete rayos; de éstos, seis, opuestos dos a dos, forman el *trivid vajra* ['triple *vajra*'], es decir, la cruz de tres dimensiones; los que corresponden al cenit y al nadir coinciden con nuestro "Eje del Mundo" (*skambha*), mientras que los que los que corresponden al norte y al sur, al este y al oeste, determinan la extensión de un "mundo" (*loka*) figurado por un plano horizontal. En cuanto al "séptimo

---

bóveda craneana (ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XII).

[563] Ananda K. Coomaraswamy nos señala que la misma observación se aplica a los "túmulos" prehistóricos, cuya forma parece haber imitado a menudo intencionalmente la del cráneo; como, por otra parte, el "túmulo" o el montículo es una imagen artificial de la montaña, la misma significación debe atribuirse también al simbolismo de ésta. A tal respecto, no carece de interés notar que el nombre del *Gólgota* significa precisamente 'cráneo', así como la palabra *Calvarium* que es su traducción al latín; según una leyenda que tuvo curso en la Edad Media, pero cuyo origen puede remontarse mucho más lejos, esa designación se referiría al cráneo de Adán, quien habría sido enterrado en ese lugar (el que, en un sentido esotérico se identificaría con la montaña misma), y esto nos reconduce aún a la consideración del "Hombre universal"; ese cráneo es el figurado a menudo al pie de la cruz; y sabido es que ésta constituye otra representación del "Eje del Mundo".

[564] [Publicado en *É. T.*. diciembre de 1938].

[565] Hemos indicado en otras oportunidades la representación del sol, en diferentes tradiciones, como el fruto del "Árbol de Vida".

[566] Esta posición central y, por consiguiente, invariable del sol le da aquí el carácter de un verdadero "polo", a la vez que lo sitúa constantemente en el cenit con respecto a cualquier punto del Universo.

rayo", que pasa a través del sol, pero en otro sentido que el antes indicado, para conducir a los mundos suprasolares (considerados como el dominio de la "inmortalidad"), corresponde propiamente al centro y, por consiguiente, no puede ser representado sino por la intersección misma de los brazos de la cruz de tres dimensiones[567]; su prolongación allende el sol no es representable en modo alguno, y esto corresponde precisamente al carácter "incomunicable" e "inexpresable" de aquello de que se trata. Desde nuestro punto de vista, y desde el de todo ser situado en la "circunferencia" del Universo, ese rayo termina en el sol mismo y se identifica en cierto modo con él en tanto que centro, pues nadie puede ver a través del disco solar por ningún medio físico o psíquico que fuere, y ese paso "allende el sol" (que es la "última muerte" y el paso a la "inmortalidad" verdadera) no es posible sino en el orden puramente espiritual.

Ahora, lo que importa señalar, para vincular estas consideraciones con las que hemos expuesto anteriormente, es esto: por ese "séptimo rayo" está vinculado directamente al sol el "corazón" de todo ser particular; él es, pues, el "rayo solar" por excelencia, el *sushumna* por el cual esa conexión se establece de modo constante e invariable[568]; y él es también el *sûtrâtmâ* ['hilo del *Âtmâ*'] que une todos los estados del ser entre sí y con su centro total[569]. Para quien ha retornado al centro de su propio ser, ese "séptimo rayo" coincide necesariamente con el "Eje del Mundo", y del tal se dice que para él "el Sol se levanta siempre en el cenit y se pone en el nadir"[570]. Así, aunque el "Eje del Mundo" no sea actualmente ese "séptimo rayo" para un ser cualquiera situado en tal o cual punto particular de la circunferencia, lo es siempre, empero, virtualmente, en el sentido de que tiene la posibilidad de identificarse con él por medio de ese retorno al centro, cualquiera sea, por otra parte, el estado de existencia en que ese retorno se efectúe. Podría decirse también que ese "séptimo rayo" es el único "Eje" verdaderamente inmutable, el único que, desde.el punto de vista universal, pueda designarse verdaderamente con ese nombre, y que todo "eje" particular, relativo a una situación contingente, no es realmente "eje" sino en virtud de esa posibilidad de identificación con él; y esto es, en definitiva, lo que da toda su significación a cualquier representación simbólicamente localizada del "Eje del Mundo", por ejemplo aquella que hemos considerado antes en la estructura de los edificios construidos según reglas tradicionales, y en especial de aquellos que están coronados por un techo en forma de cúpula, pues precisamente a este tema de la cúpula o el domo debemos volver ahora.

El eje, ya esté figurado materialmente en forma de árbol o de pilar central, ya esté representado por la llama ascendente y la "columna de humo" de *Agni* en el caso en que el

---

[567] Es de notar que, en las figuraciones simbólicas del sol de siete rayos, en especial en antiguas monedas indias, aunque esos rayos no estén todos forzosamente trazados en disposición circular en torno del disco central, el "séptimo rayo" se distingue de los otros por una forma netamente diferente.

[568] Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XX.

[569] A esto se refiere, en la tradición islámica, uno de los sentidos de la palabra *es-sirr*, literalmente, 'el secreto', empleada para designar lo que hay de más central en todo ser, y a la vez su relación directa con el "Centro supremo", ello en razón de ese carácter de "incomunicabilidad" a que acabamos de aludir.

[570] *Chhândogya-Upânishad*, Prapàthaka 3º Khanda 8º çruti 10.

centro del edificio está ocupado por el altar o el hogar[571], siempre termina exactamente en la sumidad del domo, e inclusive, a veces, según ya lo hemos señalado, lo atraviesa y se prolonga más allá en forma de mástil, o como el mango del parasol, en otro ejemplo de simbolismo equivalente. Es visible aquí que esa sumidad del domo se identifica con el cubo de la rueda celeste del "carro cósmico"; y, como hemos visto que el centro de esta rueda está ocupado por el sol, resulta que el paso del eje por ese punto representa ese paso "allende el Sol" y a través de él, sobre el cual hemos tratado más arriba. Lo mismo ocurre también cuando, en ausencia de una figuración material del eje, el domo está perforado en su sumidad por una abertura circular (por la cual escapa, en el caso recién recordado, el humo del hogar situado inmediatamente debajo); esa abertura es una representación del disco solar mismo en cuanto "Ojo del Mundo", y por ella se efectúa la salida del "cosmos", según lo hemos explicado en los estudios dedicados al simbolismo de la caverna[572]. De todos modos, por esa abertura central, y por ella solamente, el ser puede pasar al *Brahma-loka* ['mundo de Brahma (Principio supremo)'], que es un dominio esencialmente "extracósmico"[573]; y ella es también la "puerta estrecha" que, en el simbolismo evangélico, da análogamente acceso al "Reino de Dios"[574].

La correspondencia "microcósmica" de esta "puerta solar" es fácil de descubrir, sobre todo si se recuerda la similitud del domo con el cráneo humano, que hemos mencionado anteriormente[575]: la sumidad del domo es la "coronilla" de la cabeza, es decir, el punto donde termina la "arteria coronal" sutil o *sushumnâ*, que está en la prolongación directa del rayo solar llamado análogamente *sushumna*, y que, inclusive, no es en realidad, al menos virtualmente, sino su porción axial, "intrahumana" si es dado expresarse así. Este punto es el orificio llamado *Brahma-randhra*, por el cual escapa el espíritu del ser en vías de liberación, cuando se han roto los vínculos que lo unían al compuesto corpóreo y psíquico humano (en tanto que *jîvâtmâ*)[576]; y va de suyo que esta vía está exclusivamente

---

[571] En el caso, ya antes señalado, de una habitación dispuesta en torno de un patio interior a cielo abierto (y sin recibir otra luz que la de ese lado interno), el centro del patio está ocupado a veces por una fuente; ésta representa entonces la "Fuente de Vida", que mana del pie del "Árbol del Medio" (aunque, naturalmente, el árbol pueda no tener allí figufación material).

[572] Entre los indios de América del Norte, que parecen haber conservado más elementos tradicionales perfectamente reconocibles de lo que generalmente se cree, los diferentes "mundos" se representan a menudo como una serie de cavernas superpuestas, y los seres pasan de uno a otro subiendo a lo largo de un árbol central; naturalmente, nuestro mundo es una de esas cavernas, con el cielo por bóveda.

[573] A este respecto, cabe referirse a las descripciones del *devâ-yâna*, del cual el *Brahma-Loka* es el punto de llegada "más allá del sol" (ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XXI).

[574] En el simbolismo del tiro con arco, el centro del blanco tiene igualmente esa significación; sin insistir aquí sobre este asunto, recordaremos solo que la flecha es también un símbolo "axial" y además una de las figuras más frecuentes del "rayo solar". En ciertos casos, se ata un hilo a la flecha, junto con la cual atravesará el blanco; esto recuerda de modo particularmente notable la figura evangélica del "ojo de la aguja", y el símbolo del hilo (*sûtra*) se encuentra también en el término *sûtrâtmâ* [el *Âtmâ* considerado como un hilo que atraviesa el Universo; ver cap. LXI]. [Sobre el simbolismo del tiro con arco, véase el articulo de Coomaraswamy en *É. T.*, octubre-noviembre y diciembre de 1945].

[575] [Ver cap. XL: "La cúpula y la rueda"].

[576] A esto se refiere, de modo muy neto, el rito de trepanación póstuma, cuya existencia se ha comprobado en muchas sepulturas prehistóricas, y que incluso se ha conservado hasta épocas mucho más recientes entre

reservada al caso del ser "cognoscente" (*vid-vân*), para quien el "eje" se ha identificado efectivamente con el "séptimo rayo", y que desde entonces está presto para salir definitivamente del "cosmos", pasando "allende el Sol".

XLII

EL OCTÓGONO[577]

Volvemos a la cuestión del simbolismo, común a la mayoría de las tradiciones, de los edificios constituidos por una base de sección cuadrada coronada por un domo, o por una cúpula más o menos rigurosamente hemisférica. Las formas cuadradas o cúbicas se refieren a la tierra, y las formas circulares o esféricas al cielo; la significación de esas dos partes resulta inmediatamente de esto, y agregaremos que la tierra y el cielo no designan allí únicamente los dos polos entre los cuales se produce toda la manifestación, como ocurre particularmente en la Gran Tríada extremo-oriental, sino que comprenden también, como en el *Tribhúvana* hindú, los aspectos de esa manifestación misma que están más próximos, respectivamente, de dichos polos, y que, por esta razón, se denominan el mundo terrestre y el mundo celeste. Hay un punto sobre el cual hemos tenido oportunidad de insistir anteriormente, pero que merece tomarse en consideración: en cuanto el edificio representa la realización de un "modelo cósmico", el conjunto de su estructura, si se redujera exclusivamente a esas dos partes, sería incompleto en el sentido de que, en la superposición de los "tres mundos", faltaría un elemento correspondiente al "mundo intermedio". De hecho, este elemento existe también, pues el domo o la bóveda circular no puede reposar directamente sobre la base cuadrada, y para permitir el paso de uno a otra hace falta una forma de transición que sea, en cierto modo, intermedia entre el cuadrado y el círculo, forma que es generalmente la del octógono.

Esta forma octogonal está real y verdaderamente, desde el punto de vista geométrico, más próxima al círculo que al cuadrado, pues un polígono regular se acerca tanto más al círculo cuanto mayor es su número de lados. Sabido es, en efecto, que el círculo puede considerarse como el límite hacia el cual tiende un polígono regular cuando su número de lados crece indefinidamente; y se ve netamente aquí el carácter del límite,

ciertos pueblos; por otra parte, en la tradición cristiana, la tonsura de los sacerdotes, cuya forma es también la del disco solar y la del "ojo" de la cúpula, se refiere manifiestamente al mismo simbolismo ritual.

[577] [Publicado en *É. T.*, julio-agosto de 1949].

entendido en sentido matemático: no es el último término de la serie que tiende a él, sino que está fuera de esa serie, pues, por grande que sea el número de lados de un polígono, éste nunca llegará a confundirse con el círculo, cuya definición es esencialmente otra que la de los polígonos[578]. Por otra parte, cabe señalar que, en la serie de los polígonos obtenidos partiendo del cuadrado y duplicando cada vez el número de lados, el octógono es el primer término[579]; es, pues, el más simple de todos esos polígonos, y al mismo tiempo puede considerarse como representativo de toda esa serie de intermediarios.

Desde el punto de vista del simbolismo cósmico, encarado más particularmente en su aspecto espacial, la forma cuaternaria, es decir, la del cuadrado cuando se trata de polígonos, está, naturalmente, en relación con los cuatro puntos cardinales y sus correspondencias tradicionales diversas. Para obtener la forma octogonal, hay que considerar además, entre los cuatro puntos cardinales, los cuatro puntos intermedios[580], que forman con aquéllos un conjunto de ocho direcciones, aquellas que diversas tradiciones designan como "los ocho vientos"[581]. Esta consideración de los "vientos" presenta aquí algo particularmente notable: en el ternario védico de las "deidades" que presiden respectivamente los tres mundos, *Agni*, *Vâyu* y *Aditya*, es *Vâyu* ['Viento'], en efecto, quien corresponde al mundo intermedio. A este respecto, en lo que concierne a las dos partes, inferior y superior, del edificio, que representan el mundo terrestre y el celeste, según habíamos explicado, cabe señalar que el hogar o el altar, situado normalmente en el centro de la base, corresponde evidentemente a *Agni* ['Fuego'], y que el "ojo" que se encuentra en la sumidad del domo figura la "puerta solar" y corresponde así, no menos rigurosamente, a *Aditya* ['Sol']. Agreguemos además que *Vâyu*, en cuanto se identifica con el "hálito vital", está manifiestamente en relación inmediata con el dominio psíquico o manifestación sutil, lo que justifica de modo aún más cabal esa correspondencia, ya se la encare en el orden "macrocósmico", ya en el "microcósmico".

En la construcción, la forma del octógono puede realizarse, naturalmente, de diferentes modos, y especialmente por medio de ocho pilares que soportan la bóveda; encontramos un ejemplo en China en el caso del *Ming-tang*[582], cuyo "techo redondo está soportado por ocho columnas que reposan sobre una base cuadrada, como la tierra, pues, para realizar esta cuadratura del círculo, que va de la unidad celeste de la bóveda al cuadrado de los elementos terrestres, es menester pasar por el octógono, que se halla en

[578] Cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, cap. XII y XIII.

[579] O el segundo, si se cuenta el cuadrado mismo como primer término; pero, si se habla de la serie de los intermedios entre el cuadrado y el círculo, como aquí lo hacemos, el octógono es el que está realmente en primer término.

[580] Cuando los puntos cardinales se ponen en correspondencia con los elementos corpóreos, los puntos intermedios corresponden a las cualidades sensibles: cálido y frío, seco y húmedo.

[581] En Atenas, la "Tórre de los Vientos" era octogonal. Notemos, de paso, el carácter singular de la expresión "rosa de los vientos" que se emplea corrientemente sin prestarle atención: en el simbolismo rosacruz, *Rosa Mundi* y *Rota Mundi* eran expresiones equivalentes, y la *Rosa Mundi* se figuraba precisamente con ocho rayos, correspondientes a los elementos y a las cualidades sensibles.

[582] Cf. *La Grande Triade*, cap. XVI.

relación con el mundo intermedio de las ocho direcciones, de las ocho puertas y de los ocho vientos”[583]. El simbolismo de las “ocho puertas”, que se menciona también en ese pasaje, se explica por el hecho de que la puerta es esencialmente un lugar de paso, y representa como tal la transición de un estado a otro, especialmente de un estado “exterior” a otro “interior”, por lo menos relativamente, pues esa relación de lo “exterior” y lo “interior” es siempre comparable, por lo demás, en cualquier nivel que se sitúe, a la del mundo terreste y el mundo celeste.

En el cristianismo, la forma octogonal era la de los antiguos baptisterios, y pese al olvido o la negligencia del simbolismo desde la época del Renacimiento, se la encuentra generalmente aún hoy en el cuenco de las fuentes bautismales[584]. También aquí, se trata con toda evidencia de un lugar de paso o transición; por otra parte, en los primeros siglos, el baptisterio estaba situado fuera de la iglesia, y solo aquellos que habían recibido el bautismo eran admitidos en el interior de ella; va de suyo que el hecho de que las fuentes hayan sido luego trasladadas a la iglesia misma, pero siempre cerca de la entrada, en nada cambia su significación. En cierto sentido, según lo que acabamos de decir, la iglesia está, con respecto al exterior, en una correspondencia que es como una imagen de la del mundo celeste con respecto al mundo terrestre, y el baptisterio, por el cual hay que pasar para ir de uno a otro, corresponde por eso mismo al mundo intermedio; pero, además, el baptisterio está en relación aún más directa con éste por el carácter del rito que se cumple en él, el cual es propiamente el medio de una regeneración que se efectúa en el dominio psíquico, es decir, en los elementos del ser que pertenecen por naturaleza a ese mundo intermedio[585].

Con respecto a las ocho direcciones, hemos señalado una concordancia entre formas tradicionales diferentes, la cual, aunque referida a otro orden de consideraciones que el que teníamos particularmente en vista, nos parece demasiado digna de atención para abstenernos de citarla: Luc Benoist señala[586] que “en el *Scivias* de Santa Hildegarda, el trono divino que rodea los mundos está representado por un círculo sostenido por ocho ángeles”. Ahora bien; ese “trono que rodea el mundo” es una traducción lo más exacta posible de la expresión árabe “*el-*’*Arsh el-Muhît*” [‘el Trono que envuelve o engloba’, o ‘el Trono de Aquel que envuelve o engloba’], y una representación idéntica se encuentra también en la tradición islámica, según la cual ese trono está igualmente sostenido por ocho ángeles, que, según lo hemos explicado en otro lugar[587], corresponden a la vez a las ocho direcciones del espacio y a grupos de letras del alfabeto árabe; deberá reconocerse que tal “coincidencia” es más bien asombrosa. Aquí, ya no se trata del mundo intermedio, a menos que pueda decirse que la función de esos ángeles establece una conexión entre ese mundo y el celeste; como quiera que fuere, ese simbolismo puede vincularse, empero, en cierto

---

[583] Luc Benoist, *Art du monde*, p. 90.

[584] Cf. *ibid*., p. 65.

[585] Al consagrar el agua, el sacerdote traza sobre la superficie, con su aliento, un signo con la forma de la letra griega *psi*, inicial de la palabra *psykhè*; lo cual es muy significativo a ese respecto, pues, efectivamente, el influjo al cual el agua consagrada sirve de vehículo debe operar en el orden psíquico; y es fácil ver también la relación de ese rito con el “hálito vital” de que hablábamos poco antes.

[586] Op. *cit*., p. 79.

[587] “Note sur l’angélologie de l’alphabet arabe”, en *É. T.*, agosto-septiembre de 1938. [Texto que será incluido en la compilación póstuma *Tradition primordiale et formes particulières*].

respecto por lo menos, con el que precede, recordando el texto bíblico según el cual Dios "hace de los Vientos sus mensajeros"[588], y teniendo presente que los ángeles son literalmente los "mensajeros" divinos.

XLIII

LA "PIEDRA ANGULAR"[589]

El simbolismo de la "piedra angular", en la tradición cristiana, se basa en este texto: "Piedra que rechazaron los constructores se ha convertido en piedra de ángulo", o, más exactamente, "en cabeza de ángulo" (*caput anguli*)[590]. Lo extraño es que este simbolismo casi siempre se comprende mal, a consecuencia de una confusión que se hace comúnmente entre esa "piedra angular" y la "piedra fundamental", a la cual se refiere este otro texto, más conocido aún: "Tú eres Pedro, y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no prevalecerán contra ella"[591]. Tal confusión es extraña, decimos, pues desde el punto de vista específicamente cristiano equivale de hecho a confundir a San Pedro con Cristo mismo, ya que éste es el expresamente designado como la "piedra angular", según lo muestra este pasaje de San Pablo, el cual, además, la distingue netamente de los "fundamentos" del edificio: "(sois) edificados sobre el fundamento de los apóstoles y profetas, siendo la principal piedra angular (*summo angulare lapide*) el mismo Cristo Jesús, en la cual todo el edificio, armónicamente trabado, se alza hasta ser templo santo en el Señor, en el cual también vosotros sois juntamente edificados (*coaedificamini*) para ser morada de Dios en el Espíritu"[592]. Si la confusión a que nos referimos fuese específicamente moderna no cabría sin duda extrañarse en demasía, pero parece encontrársela ya en tiempos en que no es posible atribuirla pura y simplemente a ignorancia del símbolismo; nos vemos, pues, llevados a preguntarnos si en realidad no se trataría más bien, en el origen, de una "sustitución" intencional, explicable por el papel de San Pedro como "sustituto" o "vicario" de Cristo (*vicarius*, correspondiente en este sentido al árabe *jalîfah*); de ser así, esa manera de "velar" el simbolismo de la "piedra angular" parecería indicar que se lo consideraba contener algo de particularmente misterioso, y se verá en

---

[588] *Salmo* XIV, 4. [Cf. igualmente Corán: Dios "envía los Vientos como buena nueva anunciadora de Su Misericordia", VII, 57; XXV, 48; XXVII, 63].

[589] [Publicado en *É. T.,* abril-mayo de 1940].

[590] Salmo CVIII, 22; *San Mateo*, XXI, 42; *San Marcos*, XII, 10; *San Lucas*, XX, 17.

[591] *San Mateo*, XVI, 18.

[592] *Efesios*, 11, 20-22.

seguida que tal suposición está lejos de ser injustificada[593]. Como quiera que fuere, hay en esa identificación de las dos piedras, inclusive desde el punto de vista de la simple lógica, una imposibilidad que aparece claramente desde que se examinan con un poco de atención los textos que hemos citado: la "piedra fundamental" es aquella que se pone primero, al comienzo mismo de la construcción de un edificio (y por eso se la llama también "primera piedra")[594]; ¿cómo, pues, podría ser rechazada durante la misma construcción? Para que sea así, es preciso, al contrario, que la "piedra angular" sea tal que no pueda encontrar aún su ubicación; en efecto, según veremos, no puede encontrarla sino en el momento de acabarse el edificio íntegro, y así se convierte realmente en "cabeza de ángulo".

En un artículo que ya hemos señalado[595], Ananda Coomaraswamy destaca que la intención del texto de San Pablo es evidentemente representar a Cristo como el único principio del cual depende todo el edificio de la Iglesia, y agrega que "el principio de una cosa no es ni una de sus partes entre las otras ni la totalidad de sus partes, sino aquello en que todas las partes se reducen a una unidad sin composición". La "piedra fundamental" (*foundation-stone*) puede ser llamada adecuadamente, en cierto sentido, una "piedra de ángulo" (*corner-stone*), según se lo hace habitualmente, puesto que está situada en un ángulo o en una esquina (*corner*) del edificio[596]; pero no es única como tal, pues el edificio tiene necesariamente cuatro ángulos; y, aun si se quiere hablar más particularmente de la "primera piedra", ésta no difiere en nada de las piedras de base de los demás ángulos, salvo por su situación[597], y no se distingue ni por su función ni por su forma, puesto que no es, en suma, sino uno de cuatro soportes iguales entre sí; podría decirse que una cualquiera de las cuatro *corner-stones* "refleja" en cierto modo el principio dominante del edificio, pero no

---

[593] La "sustitución" pudo haber sido favorecida también, por la similitud fónica existente entre el nombre hebreo [arameo] *Kêfáh*, 'piedra', y la palabra griega *kephalê*, 'cabeza'; pero no hay entre ambos vocablos otra relación, y el fundamento de un edificio no puede identificarse, evidentemente, con su "cabeza", es decir, con su sumidad, lo que equivaldría a invertir el edificio íntegro; por otra parte, cabría preguntarse también si esa "inversión" no tiene alguna correspondencia simbólica con la crucifixión de san Pedro, cabeza abajo.

[594] Esta piedra debe situarse en el ángulo nordeste del edificio; notaremos a este propósito que cabe distinguir, en el simbolismo de san Pedro, varios aspectos o funciones a las cuales corresponden "situaciones" diferentes, pues, por otra parte, en cuanto *ianitor* ['portero'], su lugar está en occidente, donde se encuentra la entrada de toda iglesia normalmente orientada; además, San Pedro y San Pablo están también representados como las dos "columnas" de la Iglesia, y entonces se los figura habitualmente al uno con las llaves y al otro con la espada, en la actitud de dos *dvârapâla* [*vaksha* o 'genios' que guardan el umbral de ciertas puertas sagradas, en el hinduismo].

[595] "*Eckstein*", en la revista *Speculum*, número de enero de 1939 (reseña de R. Guénon en *É. T.*, mayo de 1939].

[596] En este estudio nos veremos obligados a referirnos a menudo a los términos "técnicos" ingleses, porque, pertenecientes primitivamente al lenguaje de la antigua masonería operativa, han sido conservados en su mayoría en los rituales de la *Royal Arch Masonry* y de los grados accesorios vinculados con ella, rituales de los que no existe equivalente en nuestra lengua; y se verá que algunos de esos términos son de traducción muy difícil.

[597] Según el ritual operativo, esta "primera piedra" es, según lo hemos dicho, la del ángulo nordeste; las piedras de los demás ángulos se colocan posterior y sucesivamente según el sentido del curso aparente del sol, es decir, en el sudeste, sudoeste, noroeste.

podría de ninguna manera ser considerada este principio mismo[598]. Por otra parte, si realmente de esto se tratara, ni siquiera podría hablarse lógicamente de "la piedra angular", pues, de hecho, habría cuatro; aquélla, pues, debe ser algo esencialmente diferente de la *corner-stone* entendida en el sentido corriente de "piedra fundamental", y ambas tienen en común solamente el carácter de pertenecer al mismo simbolismo "¿constructivo".

Acabamos de aludir a la forma de la "piedra angular", y es éste, en efecto, un punto particularmente importante: precisamente porque esta piedra tiene una forma especial y única, que la diferencia de todas las demás, no solo no puede encontrar su lugar en el curso de la construcción, sino que inclusive los constructores no pueden comprender cuál es su destino; si lo comprendieran, es evidente que no la rechazarían y se contentarían con reservarla hasta el final; pero se preguntan "lo que harán con la piedra", y, al no dar con respuesta satisfactoria, deciden, creyéndola inutilizable, "arrojarla entre los escombros" (*to heave it over among the rubbish*)[599]. El destino de esa piedra no puede ser comprendido sino por otra categoría de constructores, que en ese estadio no intervienen aún: son los que han pasado "de la escuadra al compás" y, por esta distinción, ha de entenderse, naturalmente, la de las formas geométricas que esos instrumentos sirven respectivamente para trazar, es decir, la forma cuadrada y la circular, que de manera general simbolizan, como es sabido, la tierra y el cielo; aquí, la forma cuadrada corresponde a la parte inferior del edificio, y la forma circular a su parte superior, la cual, en este caso, debe estar constituida, pues, por un domo o una bóveda[600]. En efecto, la "piedra angular" es real y verdaderamente una "clave de bóveda" (*keystone*); A. Coomaraswamy dice que, para dar la verdadera significación de la expresión "se ha convertido en la cabeza del ángulo" (*is become the head of the corner*), podría traducírsela por *is become the keystone of the arch*, lo cual es perfectamente exacto; y así esa piedra, por su forma tanto como por su posición, es en efecto única en todo el edificio, como debe serlo para poder simbolizar el principio del que depende todo. Quizá cause asombro que esta representación del principio no se sitúe en la construcción sino en último lugar; pero puede decirse que la construcción en conjunto está ordenada con relación a ella (lo que San Pablo expresa diciendo que "en ella todo el edificio se alza hasta ser templo santo en el Señor"), y en ella encuentra finalmente su unidad; hay aquí también una aplicación de la analogía, ya explicada por nosotros en otras oportunidades, entre el "pri mero" y el "último" o el "principio" y el "fin": la construcción representa la manifestación, en la cual el Principio no aparece sino como cumplimiento último; y precisamente en virtud de la misma analogía la "primera piedra" o "piedra fundamental" puede considerarse como un "reflejo" de la "última piedra", que es la verdadera "piedra angular".

[598] Esta "reflexión" está evidentemente relacionada de modo directo con la sustitución mencionada antes.

[599] La expresión "*to heave over*" es bastante singular, y al parecer inusitada en ese sentido en inglés moderno; parecería poder significar 'levantar' o 'elevar', pero, según el resto de la frase citada, es claro que en realidad se aplica aquí al acto de "arrojar" la piedra rechazada.

[600] Esta distinción es, en otros términos, la de la *Square Masonry* y la *Arch Masonry*, que, por sus respectivas relaciones con la "tierra" y el "cielo", o con las partes del edificio que las representan, están puestas aquí en correspondencia con los "pequeños misterios" y los "grandes misterios" respectivamente. [Véase cap. XXXIX, notas 4 y 5 (*N. del T.*)].

El equívoco implicado en una expresión tal como *corner-stone* reposa en definitiva en los diferentes sentidos posibles del término “ángulo”; Coomaraswamy señala que, en diversas lenguas, las palabras que significan ‘ángulo’ están a menudo en relación con otras que significan ‘cabeza’ y ‘extremidad’: en griego, *kephalè*, ‘cabeza’ o, en arquitectura, ‘capitel’ (*capitulum*, diminutivo de *caput*), no puede aplicarse sino a una sumidad; pero *ákros* (sánscrito *agra*) puede indicar una extremidad en cualquier dimensión, es decir, en el caso de un edificio, tanto la sumidad a la cual designa, es verdad, más habitualmente, como cualquiera de los cuatro ángulos o esquinas (la palabra correspondiente en francés, *coin*, está etimológicamente emparentada con el griego *gônía*, ‘ángulo’ [mientras que “esquina” procede del árabe *rukn*, ‘ángulo’]). Pero todavía más importante, desde el punto de vista de los textos concernientes a la “piedra angular” en la tradición judeocristiana, es la consideración de la palabra hebrea que significa ‘ángulo’: esa palabra es *pinnáh*, y se la encuentra en las expresiones *eben pinnáh*, ‘piedra angular’, y *ro*’*sh pinnáh*, ‘cabeza de ángulo’; y resulta particularmente notable que, en sentido figurado, la misma palabra se emplea para significar ‘jefe’: una expresión que designa a los ‘jefes del pueblo’ (*pinnôt ha*-’*am*) está literalmente traducida en la Vulgata por *anguli populorum*[601]. Un ‘jefe’ o ‘caudillo’ es etimológicamente el ‘cabeza’ (*caput*), y *pinnáh* se relaciona, por su raíz, con *penè*, que significa ‘faz’; la relación estrecha entre las ideas de “cabeza” y de “faz” es evidente, y, además, el término “faz” pertenece a un simbolismo de muy general difusión, que merecería examinarse aparte[602]. Otra idea conexa es también la de “punta” (que se encuentra en el sánscrito *agra*, el griego *ákros*, el latín *acer* y *acies*); ya hemos hablado del simbolismo de las puntas con motivo del de las armas y los cuernos[603], y hemos visto que se refiere a la idea de extremidad, pero más en particular en lo que concierne a la extremidad superior, es decir, al punto más elevado o sumidad; todas estas vinculaciones no hacen, pues, sino confirmar lo que hemos dicho sobre la situación de la “piedra angular” en la sumidad del edificio: aun si hay otras “piedras angulares” en el sentido más general de esta expresión[604], solo aquélla es en realidad “*la* piedra angular” por excelencia.

Encontramos otras indicaciones interesantes en las significaciones de la palabra árabe *rukn*, ‘ángulo’, ‘esquina’; esa palabra, como designa las extremidades de una cosa, es decir, sus partes más retiradas y, por consiguiente, más escondidas (*recondita et abscondita*, podría decirse en latín), toma a veces un sentido de ‘secreto’ o ‘misterio’; y, a este respecto, su plural *arkàn* es de vincular con el latín *arcanum*, que tiene igualmente el mismo sentido, y con el cual presenta una similitud notable; por lo demás, en el lenguaje de los hermetistas por lo menos, el empleo del término “arcano” ha sido influido ciertamente de modo directo

[601] I *Samuel*, XIV, 38; la versión griega de los *Setenta* emplea igualmente aquí la palabra *gônia*.

[602] Cf. A. M. Hocart, *Les Castes*, pp. 151-54, acerca de la expresión “faces de la tierra” empleada en las islas Fiji para designar a los jefes. La palabra griega *Kárai* servía, en los primeros siglos del cristianismo, para designar las cinco “faces” o “caras” o “cabezas” de la Iglesia, es decir, los cinco patriarcados principales, cuyas iniciales reunidas formaban precisamente esa palabra: Constantinopla, Alejandría, Roma, Antioquía, Jerusalén [= *Ierousalêm*].

[603] Cabe advertir que la palabra inglesa *corner* es evidentemente un derivado de *corne* [francés, ‘cuerno’].

[604] En este sentido, las cuatro piedras angulares no existen solamente en la base, sino también en un nivel cualquiera de la construcción; y esas piedras son todas de la misma forma común, rectilínea y rectangular (es decir, talladas *on the square*, pues la palabra *square* tiene la doble significación de ‘escuadra’ y ‘cuadrado’), contrariamente a lo que ocurre en el caso único de la *keystone*.

por esa palabra árabe[605]. Además, *rukn* significa también 'base' o 'fundamento', lo que nos reconduce a la *corner-stone* entendida como la "piedra fundamental"; en la terminología alquímica, *el-arkàn*, cuando esta designación se emplea sin precisar más, son los cuatro elementos, es decir, las "bases" sustanciales de nuestro mundo, asimilados así a las piedras de base de los cuatro ángulos de un edificio, pues sobre ellos se construye en cierto modo todo el mundo corpóreo (representado también por la forma cuadrada)[606]; y por aquí llegamos también directamente al simbolismo que ahora nos ocupa. En efecto, no hay solamente esos cuatro *arkàn* o elementos "básicos", sino además un quinto *rukn*, el quinto elemento o "quintaesencia" (es decir el éter, *el-athîr*); éste no está en el mismo "plano" que los otros, pues no es simplemente una base, como ellos, sino el principio mismo de este mundo[607]; será representado, pues, por el quinto "ángulo" del edificio, que es su sumidad; y a este "quinto", que es en realidad el "primero", conviene, propiamente la designación de ángulo supremo, de ángulo por excelencia o "ángulo de los ángulos" (*rukn el-arkàn*), puesto que en él la multiplicidael de los demás ángulos se reduce a la unidad[608]. Puede observarse aún que la figura geométrica obtenida reuniendo esos cinco ángulos es la de una pirámide de base cuadrangular: las aristas laterales de la pirámide emanan de su vértice como otros tantos rayos, así como los cuatro elementos ordinarios, que están representados por los extremos inferiores de esas aristas, proceden del quinto y son producidos por él; y también en el sentido de las aristas, que intencionalmente hemos asimilado a rayos por esta razón (y también en virtud del carácter "solar" del punto de que parten, según lo que hemos dicho respecto del "ojo" del domo), la "piedra angular" de la sumidad se "refleja" en cada una de las "piedras fundamentales" de los cuatro ángulos de la base. Por último, en lo que acabamos de decir está la indicación bien neta de una correlación entre el simbolismo alquímico y el simbolismo arquitectónico, lo que se explica por su común carácter "cosmológico", es también éste un punto importante, sobre el cual hemos de volver con motivo de otras relaciones del mismo orden.

La "piedra angular", tomada en su verdadero sentido de piedra "cimera", se designa en inglés a la vez como *keystone*, como *capstone* (que a veces se encuentra escrito también *capestone*), y como *copestone* (o *copingstone*); el primero de estos términos es fácilmente comprensible, pues constituye el exacto equivalente de nuestra "clave de bóveda" (o "de

---

[605] Podría resultar de interés investigar si puede existir un parentesco etimológico real entre la palabra árabe y la latina, incluso en el uso antiguo de esta última (por ejemplo, en la *disciplina arcani* de los cristianos de los primeros tiempos), o si se trata solo de una "convergencia" producida solo ulteriormente, entre los hermetistas medievales.

[606] Esta asimilación de los elementos a los cuatro ángulos de un cuadrado está también en relación, naturalmente, con la correspondencia que existe entre esos elementos y los puntos cardinales.

[607] Estaría en el mismo plano (en su punto central) si este plano se tomara como representación de un estado de existencia íntegro; pero no siempre es el caso aquí, pues el edificio total es una imagen del mundo. Observemos, a este respecto, que la proyección horizontal de la pirámide a que nos referíamos más arriba está constituida por el cuadrado de la base con sus diagonales, y las aristas laterales se proyectan según las diagonales y el vértice en el punto de encuentro de estos elementos, o sea en el centro mismo del cuadrado.

[608] En el sentido de "misterio", que hemos indicado, *rukn el-arkàn* equivale a *sirr el-asrâr* ['misterio de los misterios', 'misterio supremo'], representado, según lo hemos explicado en otra oportunidad, por el extremo superior de la letra *álif*; como el *álif* mismo figura el "Eje del Mundo", esto, según se verá en seguida, corresponde con toda exactitud a la posición de la *keystone*.

arco", pues la palabra puede aplicarse en realidad a la piedra que forma la sumidad de una arcada tanto como la de una bóveda); pero los otros dos exigen algo más de explicación. En *capstone*, la palabra *cap* es evidentemente el latín *caput*, 'cabeza', lo que nos reconduce a la designación de esa piedra como la "cabeza del ángulo"; es, propiamente, la piedra que "acaba" o "corona" un edificio; y es también un capitel, el cual es, igualmente, el "coronamiento" de una columna[609]. Acabamos de hablar de "acabamiento", y, emparentadas con ésta, las palabras "*cap*" y "cabeza" o "cabecera" son, en efecto, etimológicamente idénticas[610]; la *capstone* es, pues, la "cabeza" o "cabecera" de la "obra", y, en razón de su forma especial, que requiere, para tallarla, conocimientos o capacidades particulares, es también a la vez una "obra capital" u "obra maestra" (*chef-d'oeuvre*), en el sentido que tiene esta expresión en el *Compagnonnage*[611]; por ella el edificio queda completamente terminado, o, en otros términos, es finalmente llevado a su "perfección"[612].

En cuanto al término *copestone*, la palabra *cope* expresa la idea de 'cubrir'; esto se explica, no solo porque la parte superior del edificio es propiamente su "cobertura", sino también, y diríamos sobre todo, porque esa piedra se coloca de modo de cubrir la abertura de la sumidad, es decir, el "ojo" del domo o de la bóveda, del cual hemos hablado anteriormente[613]. Es, pues, en suma, a este respecto, el equivalente de un *roof plate*, según

---

[609] El término de "coronamiento" ha de relacionarse aquí con la designación de la "coronilla" craneana, en razón de la asimilación simbólica, que hemos señalado anteriormente, entre el "ojo" de la cúpula y el *Brahmarandhra* [séptimo y último *chakra*, o sea "órgano o centro sutil", cuyo "despertar" corresponde a la culminación del *Kundalinî-Yoga*]; sabido es, por lo demás, que la corona, como los cuernos, expresa esencialmente la idea de elevación. Cabe notar también a este respecto que el juramento del grado de *Royal Arch* contiene una alusión a la "coronilla" (*the crown of the skull*), la cual sugiere una relación entre la apertura de ésta (como en los ritos de trepanación póstuma) y el acto de quitar (*removing*) la *keystone*; por lo demás, de modo general, las llamadas "penalidades" formuladas en los juramentos de los diferentes grados masónicos, así como los signos que a ellas corresponden, se refieren en realidad a los diversos centros sutiles del ser humano.

[610] En la significación de la palabra "acabar", o en la expresión equivalente "llevar a cabo", la idea de "cabeza" [*caput*] está asociada a la de "fin", lo que responde perfectamente a la situación de la "piedra angular", conocida a la vez como "piedra cimera" y como "última piedra" del edificio. Mencionaremos aún otro término derivado de *caput*: en francés se llama *chevet* ('cabecera') —y en español "cabecera" o "testero"— de una iglesia a la extremidad oriental donde se encuentra el ábside, cuya forma semicircular corresponde, en el plano horizontal, a la cúpula en elévación vertical, según lo hemos explicado en otra ocasión.

[611] La palabra "obra" se emplea a la vez en arquitectura y en alquimia, y se verá que no sin razón relacionamos ambas cosas: en arquitectura, la conclusión de la obra es la "piedra angular", y en alquimia, la "piedra filosofal".

[612] Es de notar que, en ciertos ritos masónicos, los grados que corresponden más o menos exactamente a la parte superior de la construcción de que aquí se trata (decimos más o menos exactamente, pues a veces hay en todo ello cierta confusión) se designan precisamente con el nombre de "grados de perfección". Por otra parte, el vocablo "exaltación", que designa el acceso al grado de *Royal Arch*, puede entenderse como una alusión a la posición elevada de la *keystone*.

[613] Para la colocación de esta piedra, se encuentra la expresión "*to bring forth the copestone*", cuyo sentido es también bastante oscuro a primera vista: *to bring forth* significa literalmente 'producir' (en el sentido etimológico del latín *producere*) o 'sacar a luz'; puesto que la piedra ha sido ya retirada anteriormente,

lo señala Coomaraswamy, quien agrega que esa piedra puede considerarse como la terminación superior o el capitel del “pilar axial” (en sánscrito *skambha*, en griego *staurós*)[614]; ese pilar, como lo hemos ya explicado, puede no estar representado materialmente en la estructura del edificio, pero no por eso deja de ser su parte esencial, en torno de la cual se ordena todo el conjunto. El carácter cimero del “pilar axial”, presente de modo solamente “ideal”, está indicado de modo particularmente notable en los casos en que la “clave de bóveda” desciende en forma de “pechina” hacia el interior del edificio, sin estar visiblemente sostenida por nada en su parte inferior[615]; toda la construcción tiene su principio en este pilar, y todas sus diversas partes vienen finalmente a unificarse en su “cima”, que es la sumidad de este mismo pilar y la “clave de bóveda” o la “cabeza del ángulo”[616].

La interpretación real de la “piedra angular” como “piedra cimera” parece haber sido de conocimiento bastante general en el Medioevo, según lo muestra notablemente una ilustración del *Speculum Humanae Salvationis* que reproducimos aquí (fig. 14)[617]; este libro estaba muy difundido, pues existen aún varios centenares de manuscritos; se ve en la ilustración a dos albañiles que tienen en una mano una espátula y sostienen con la otra la piedra que se disponen a colocar en la cima de un edificio (al parecer, la torre de una iglesia, cuya sumidad debe ser completada por esa piedra), lo que no deja duda alguna en cuanto a su significación. Cabe señalar, con respecto a esta figura, que la piedra de que se trata, en cuanto “clave de bóveda” o en cualquier otra función semejante, según la estructura del edificio al cual está destinada a “coronar”, no puede por su forma misma colocarse sino por encima (sin lo cual, por lo demás, es evidente que podría caer en el interior del edificio); así, representa en cierto modo la “piedra descendida del cielo”, expresión perfectamente aplicable a Cristo[618], que recuerda también la piedra del *Graal* (el

---

durante la construcción, no puede tratarse, el día de la conclusión de la obra, de su “producción” en el sentido de una “confección”; pero, como ha sido arrojada “entre los escombros”, se trata de volver a sacarla a luz, para colocarla en lugar visible, en la sumidad del edificio, de modo que se convierta en “cabeza del ángulo”; así, *to bring forth* se opone aquí a *to heave over*.

[614] *Staurós* significa también ‘cruz’, y sabido es que, en el simbolismo cristiano, la cruz se asimila al “Eje del Mundo”; Coomaraswamy vincula ese término con el sánscrito *sthàvara*, ‘firme’ o ‘estable’, lo que, en efecto, conviene a un pilar y, además, concuerda exactamente con el significado de “estabilidad” dado a la reunión de los nombres de las dos columnas del Templo de Salomón.

[615] Es la sumidad del “pilar axial”, que corresponde, según lo hemos dicho, a la punta superior del *álif* en el simbolismo literal árabe; recordemos también, con motivo de los términos *keystone* y “clave de bóveda”, que el símbolo mismo de la “clave” o “llave” tiene igualmente significado “axial”.

[616] Coomaraswamy recuerda la identidad simbólica entre el techo (en particular abovedado) con el parasol; agregaremos también, a este respecto, que el símbolo chino del “Gran Extremo” (*T’ai-ki*) designa literalmente una “arista superior” o una “sumidad”: es, propiamente, la sumidad del “techo del mundo”.

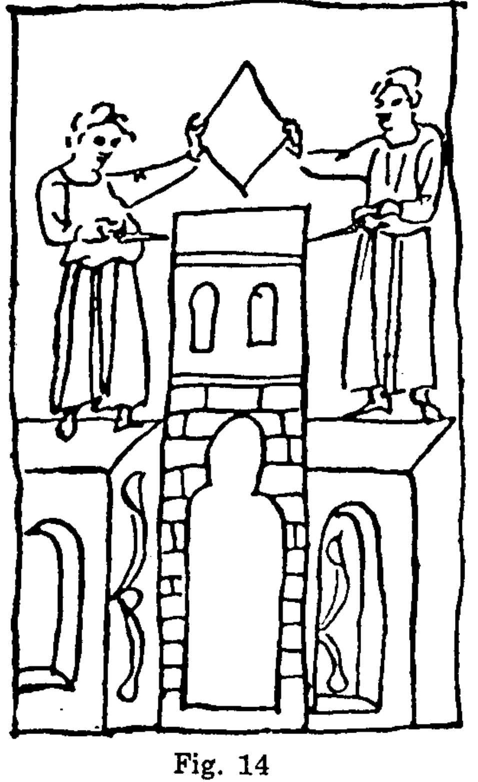
[617] *Manuscrito de Munich*, columna 146, fol. 35 (Lutz y Perdrizet, II, lám. 64): la fotografía nos ha sido proporcionada por A. K. Coomaraswamy; ha sido reproducida en el *Art Bulletin*, XVII, p. 450 y fig. 20, por Erwin Panofski, quien considera esa ilustración como la más próxima al prototipo y, a ese respecto, habla del *lapis in caput anguli* [‘la piedra en la cabeza de1 ángulo’] como de una *keystone*; se podría decir también, de acuerdo con. nuestras precedentes explicaciones, que esa figura representa *the bringing forth of the copestone*.

[618] A este respecto, podría establecerse una vinculación entre la “piedra descendida del cielo” y el “pan descendido del cielo”, pues existen relaciones simbólicas importantes entre la piedra y el pan; pero esto sale

lapsit exillis de Wolfram von Eschenbach, que puede interpretarse como *lapis ex caelis*)[619]. Además, hay aún otro punto importante que señalar: Erwin Panofski ha destacado que esa misma ilustración muestra la piedra con el aspecto de un objeto en forma de diamante (lo que la vincula también con la piedra del *Graal*, ya que ésta se describe igualmente como facetada); esta cuestión merece mas minucioso examen, pues, aunque tal representación esté lejos de constituir el caso más general, se vincula con aspectos del complejo simbolismo de la "piedra angular" distintos de los que hasta ahora hemos estudiado, y no menos interesantes para destacar sus vínculos con el conjunto del simbolismo tradicional.

de los límites de nuestro tema actual; en todos los casos, el "descenso del cielo" representa, naturalmente, el *avatárana* ['descenso' o aparición del Avatára].

[619] Cf. también la piedra simbólica de la *Etoile Internelle* ['estrella interna'] de que ha hablado L. Charbonneau-Lassay y que, como la esmeralda de *Graal*, es una piedra facetada; esa piedra, en la copa donde se la pone, corresponde exactamente al "joyel en el loto" (*mani padme*) del budisrno *mahâyâna*.


Fig. 14

Empero, antes de llegar a ello, nos falta elucidar una cuestión accesoria: acabamos de decir que la “piedra cimera” puede no ser una “clave de bóveda” en todos los casos, y, en efecto, no lo es sino en una construcción cuya parte superior es en forma de cúpula; en cualquier otro caso, por ejemplo el de un edificio coronado por un techo en punta o en forma de tienda, no deja de haber una “última piedra” que, colocada en la sumidad, desempeña a este respecto el mismo papel que la “clave de bóveda” y, por consiguiente, corresponde también a ésta desde el punto de vista simbólico, sin que empero sea posible designarla con ese nombre; lo mismo ha de decirse del caso especial del *pyramídion*, al cual hemos aludido ya en otra ocasión. Debe quedar bien claro que, en el simbolismo de los constructores medievales, que se apoya en la tradición judeocristiana y se vincula con la construcción del Templo de Salomón como su prototipo[620], consta, en lo que concierne a la “piedra angular”, que es una “clave de bóveda”; y, si la forma exacta del Templo de Salomón ha podido dar lugar a discusiones desde el punto de vista histórico, es seguro, en todo caso, que esa forma no era la de una pirámide; son éstos hechos que hay que tener necesariamente en cuenta en la interpretación de los textos bíblicos referentes a la “piedra angular”[621].

El *pyramídion*, es decir, la piedra que forma la punta superior de la pirámide, no es en modo alguno una “clave de bóveda”; no por eso deja de ser el “coronamiento” del edificio, y cabe señalar que reproduce su forma íntegra en modo reducido, como si todo el conjunto de la estructura estuviera así sintetizado en esa piedra única; la expresión “cabeza de ángulo”, en sentido literal, le conviene perfectamente, así como el sentido figurado del nombre hebreo del “ángulo” para designar el “jefe” o “cabeza”, tanto más cuanto que la pirámide, partiendo de la multiplicidad de la base para culminar gradualmente en la unidad de la cúspide, se toma a menudo como el símbolo de una jerarquía. Por otra parte, según lo que hemos explicado anteriormente acerca del vértice y los cuatro ángulos de la base en

[620] Las “leyendas” del *Compagnonnage* [‘compañerazgo’, organización artesanal de origen medieval, emparentada con la masonería], en todas sus ramas, dan fe de ello, así como las “superviviencias” propias de la antigua masonería operativa, que hemos considerado aquí.

[621] Así, pues, no podría tratarse de ningún modo, como algunos pretenden, de una alusión a un incidente ocurrido durante la construcción de la “Gran Pirámide” y con motivo del cuál ésta habría quedado inconclusa, lo que, por otra parte, es una hipótesis harto dudosa en sí y una cuestión histórica probablemente insoluble; además esa “inconclusión” misma estaría en contradicción directa con el simbolismo según el cual la piedra que había dido rechazada toma finalmente su lugar eminente como “cabeza del ángulo”.

conexión con el significado de la palabra árabe *rukn*, podría decirse que la forma de la pirámide está contenida implícitamente en toda estructura arquitectónica; el simbolismo "solar" de esta forma, que hemos indicado en esa oportunidad, se encuentra aún más particularmente expresado en el *pyramídion*, como lo muestran diversas descripciones arqueológicas citadas por Coomaraswamy: el punto central o el vértice corresponde al sol mismo, y las cuatro caras (cada una comprendida entre dos "rayos" extremos que delimitan el dominio representado por ella) corresponden a otros tantos aspectos secundarios del mismo sol, en relación con los cuatro puntos cardinales, hacia los cuales las cuatro caras se orientan respectivamente. Pese a todo ello, no es menos verdad que el *pyramídion* constituye solamente un caso particular de "piedra angular" y no la representa sino en una forma tradicional especial, la de los antiguos egipcios; para responder al simbolismo judeocristiano de dicha piedra, que pertenece a otra forma tradicional sin duda alguna muy distinta de aquélla, le falta un carácter esencial, que es el de ser una "clave de bóveda".

Dicho esto, podemos volver a la figuración de la "piedra angular" en forma de diamante: A. Coomaraswamy, en el artículo a que nos hemos referido, parte de una observación que se ha hecho con respecto al término alemán *Eckstein*, el cual, precisamente, significa a la vez 'piedra angular' y 'diamante'[622]; y recuerda a este respecto las significaciones simbólicas del *vajra*, que hemos considerado ya en diversas. oportunidades: de modo general, la piedra o el metal considerado más duro y brillante ha sido tomado, en diferentes tradiciones, como "símbolo de indestructibilidad, invulnerabilidad, estabilidad, luz e inmortalidad"; y, en particular, estas cualidades se atribuyen muy a menudo al diamante. La idea de "indestructibilidad" o de "indivisibilidad" (una y otra estrechamente vinculadas, y expresadas en sánscrito por la misma palabra, *ákshara*) convienen evidentemente a la piedra que representa el principio único del edificio (pues la unidad verdadera es esencialmente indivisible); la de "estabilidad", que, en el orden arquitectónico, se aplica propiamente a un pilar, conviene por igual a esa misma piedra considerada como el capitel del "pilar axial", que a su vez simboliza el "Eje del Mundo"; y éste, al cual Platón, particularmente, describe como un "eje de diamante", es también, por otra parte, un "pilar de luz" (como símbolo de *Agni* y como "rayo solar"); con mayor razón, esta última cualidad se aplica ("eminentemente", podría decirse) a su "coronamiento", que representa la fuente misma de la cual emana en cuanto rayo luminoso[623]. En el simbolismo hindú y búdico, todo cuanto tiene una significación "central" o "axial" está generalmente asimilado al diamante (por ejemplo, en expresiones como *vajràsana*, 'trono de diamante'); y es fácil advertir que todas esas asociaciones forman parte de una tradición que puede llamarse verdaderamente universal.

---

[622] Stoudt, "*Consider the lilies, how they grow*", respecto de la significación de un motivo ornamental en forma de diamante, explicado por escritos donde se habla de Cristo como del *Eckstein*. El doble sentido de la palabra se explica, verosímilmente, desde el punto de vista etimológico, por el hecho de que pueda entendérsela a la vez como "piedra de ángulo" y como "piedra en ángulos", es decir, facetada; pero, por supuesto, esta explicación nada quita al valor de la ralación simbólica indicada por la reunión de ambos significados en la misma palabra.

[623] El diamante no tallado tiene naturalmente ocho ángulos, y el poste sacrificial (*yûpa*) debe ser tallado "en ocho ángulos" (*ashtâçri*) para figurar el *vajra* (que se entiende aquí a la vez en su otro sentido de 'rayo'); la palabra pâli *attansa*, literalmente, 'de ocho ángulos', significa a la vez 'diamante' y 'pilar'.

Hay más aún: el diamante se considera como la "piedra preciosa" por excelencia; y esta "piedra preciosa" es también, como tal, un símbolo de Cristo, que se encuentra aquí identificado a su otro símbolo, la "piedra angular"; o, si se prefiere, ambos símbolos están así reunidos en uno. Podría decirse entonces que esa piedra, en cuanto representa un "acabamiento" o un "cumplimiento"[624], es, en el lenguaje de la tradición hindú, un *chintàmani*, lo que equivale a la expresión alquímica de Occidente "piedra filosofal"[625]; y es muy significativo a este respecto que los hermetistas cristianos hablen a menudo de Cristo como la verdadera "piedra filosofal", no menos que como la "piedra angular"[626]. Nos vemos reconducidos así a lo que decíamos anteriormente, con motivo de los dos sentidos en que puede entenderse la expresión árabe *rukn el-arkàn*, sobre la correspondencia existente entre el simbolismo arquitectónico y el alquímico; y, para terminar con una observación de alcance muy general este estudio ya largo, pero sin duda aún incompleto, pues el tema es de aquellos que son casi inagotables, podemos agregar que dicha correspondencia no es, en el fondo, sino un caso particular de la que existe análogamente, aunque de un modo quizá no siempre tan manifiesto, entre todas las ciencias y todas las artes tradicionales, pues en realidad todas ellas son otras tantas expresiones y aplicaciones diversas de las mismas verdades de orden principial y universal.

XLIV

"LAPSIT EXILLIS"[627]

Hablando del simbolismo de la "piedra angular", hemos tenido ocasión de mencionar incidentalmente el "*lapsit exillis*" de Wolfram von Eschenbach; puede ser de interés volver más en particular sobre este asunto, a causa de las múltiples vinculaciones a que da lugar. En su forma extraña[628], esa expresión enigmática puede encerrar más de un significado: es ciertamente, ante todo, una suerte de contracción fonética de *lapis lapsus ex*

---

[624] Desde el punto de vista "constructivo", es la "perfección" de la realización del plan del arquitecto; desde el punto de vista alquímico, es la "perfección" o fin último de la "Gran Obra"; hay exacta correspondencia entre uno y otro.

[625] El diamante entre las piedras y el oro entre los metales son lo más precioso, y tienen además un carácter "luminoso" y "solar"; pero el diamante, al igual que la "piedra filosofal", a la cual se asimila aquí, se considera como más precioso aún que el oro.

[626] El simbolismo de la "piedra angular" se encuentra expresamente mencionado, por ejemplo, en diversos pasajes de las obras herméticas de Robert Fludd, citados por A. E. Waite, *The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 27-28; por otra parte, debe señalarse que tales pasajes contienen esa confusión con la "piedra fundamental" de que hablábamos al principio, lo que el autor que los cita dice por su cuenta acerca de la "piedra angular" en varios lugares del mismo libro tampoco es muy adecuado para esclarecer el punto, y no puede sino contribuir más bien a mantener la confusión indicada.

[627] [Publicado en *É. T.*, agosto de 1946].

caelis, 'la piedra caída de los cielos'; además, esa piedra, en razón misma de su origen, está como "en exilio" en la morada terreste[629], de donde, por otra parte, según diversas tradiciones concernientes a esa piedra o sus equivalentes, ha de remontarse finalmente a los cielos[630]. En lo que respecta al simbolismo del Graal, importa señalar que, si bien se lo describe más habitualmente como un vaso y ésta es su forma más conocida, se lo describe también a veces como una piedra, según es, en particular, el caso en Wolfram von Eschenbach; por otra parte, puede ser al mismo tiempo una y otra cosa, pues se dice que el vaso había sido tallado de una piedra preciosa que, habiéndose desprendido de la frente de Lucifer cuando su caída, es igualmente "caída de los cielos"[631].

Por lo demás, lo que parece aumentar aún la complejidad del simbolismo, pero en realidad puede dar la "clave" de ciertas conexiones, es lo siguiente: según hemos explicado ya en otro lugar, si el Graal es un vaso (*grasale*), es también un libro (*gradale* o *graduale*); y en ciertas versiones de la leyenda se trata, a este respecto, no precisamente de un libro propiamente dicho, sino de una inscripción trazada en la copa por un ángel o por el mismo Cristo.

Ahora bien; inscripciones de origen igualmente "no humano" aparecen también en ciertas circunstancias en el *lapsit exillis*[632]; éste era, pues, una "piedra parlante", es decir, si se quiere. una "piedra oracular", pues si una piedra puede "hablar" produciendo sonidos, puede hacerlo igualmente (como el caparazón de tortuga en la tradición extremo-oriental) por medio de caracteres o figuras que se muestren en su superficie. Ahora bien: es también muy notable desde este punto de vista que la tradición bíblica menciona una "copa oracular", la de José[633], que podría, en este respecto al menos, considerarse como una de las formas del mismo Graal; y, cosa curiosa, se dice que otro José, José de Arimatea, llegó a ser poseedor o guardián del Graal y lo llevó de Oriente a Bretaña; es sorprendente que no se haya prestado nunca atención, al parecer, a estas "coincidencias", harto significativas sin embargo[634].

---

[628] A. E. Waite, en su obra *The Holy Grail*, da las variantes *lapis exilis* y *lapis exilix*, pues parece que la ortografía difiere según los manuscritos; señala también que, según el *Rosarium Philosophorum*, donde se citan a este respecto palabras de Arnaldo de Vilanova, *lapis exilis* era entre los alquimistas una de las designaciones de la "piedra filosofal", lo cual, naturalmente, es de relacionar con las consideraciones formuladas al final del estudio anterior

[629] *Lapis exilii* o *lapis exsulis*, según las interpretaciones sugeridas por Waite como posibles a este respecto.

[630] No creemos que haya de tenerse muy en cuenta la palabra latina *exilis* tomada literalmente en el sentido de 'delgado' o 'tenue', a menos, quizá, que quiera vinculársele alguna idea referente a 'sutil'.

[631] Sobre el simbolismo de Graal, ver *Le Roi du Monde*, cap. V. Recordaremos también a este propósito el símbolo de la *Estoile Internelle*, en que la copa y la gema se encuentran reunidas, aun siendo en este caso distintas una de otra.

[632] Como en la "piedra negra" de Urga, que debía de ser, al igual que todas las "piedras negras" de todas las tradiciones, un aerolito, es decir, también una "piedra caída del cielo" (ver *Le Roi du Monde*, cap. I).

[633] *Génesis*, XLIV, 5.

[634] La "copa oracular" es en cierto modo el prototipo de los "espejos magicos", y a este respecto debemos formular una observación importante: la interpretación puramente "mágica", que reduce los símbolos a un

Para volver al *lapsit exillis*, señalaremos que algunos lo han relacionado con la *Lia Fail* o 'piedra del destino'; en efecto, era ésta también una "piedra parlante" y, además, podía ser en cierto modo una "piedra venida de los cielos", ya que, según la leyenda irlandesa, los *Tuatha de Danann* la habría traído consigo de su primera morada, a la cual se atribuye un carácter "celeste" o al menos "paradisíaco". Sabido es que esa *Lia Fail* era la piedra de consagración de los antiguos reyes de Irlanda, y que lo fue después la de los de Inglaterra, habiendo sido llevada por Eduardo I, según la opinión más comúnmente aceptada, a la abadía de Westminster; pero lo que puede parecer cuando menos singular es que, por otra parte, esa misma piedra haya sido identificada con la que Jacob consagró en Beyt-el[635].

Esto no es todo: esa piedra de Jacob, según la tradición hebrea, parecería haber sido también la que siguió a los israelitas por el desierto y de donde manaba el agua de que ellos bebían[636], piedra que, según la interpretación de San Pablo, no era sino el mismo Cristo[637]; habría sido después la piedra *setiyáh* o 'fundamental' colocada en el Templo de Jerusalén debajo del lugar del Arca de la Alianza[638], marcando así simbólicamente el "centro del mundo", como lo marcaba igualmente, en otra forma tradicional, el *Ómphalos* délfico[639]; y, puesto que estas identificaciones son evidentemente simbólicas, puede decirse con seguridad que en todo ello se trata, en efecto, de una misma y única piedra.

Debe señalarse, empero, en lo que concierne al simbolismo "constructivo", que la piedra fundamental de que acaba de hablarse no debe confundirse en modo alguno con la "piedra angular", puesto que ésta es el coronamiento del edificio, mientras que aquélla se

---

puro carácter "adivinatorio" o "talismánico", según los casos, señala determinada etapa en el proceso de degradación de esos símbolos, o más bien de la manera de comprendérselos, etapa por lo demás, menos avanzada —ya que pese a todo se refiere aún a una ciencia tradicional— que la desviación enteramente profana que no les atribuye sino un valor puramente "estético"; conviene agregar, por lo demás, que solo bajo la cobertura de esta interpretación "mágica" ciertos símbolos pueden ser conservados y trasmitidos, en estado de supervivencias "folklóricas". Acerca de la "copa adivinatoria", señalemos aún que la visión de todas las cosas como presentes, si se la entiende en su verdadero sentido (el único al cual pueda adjudicarse la "infalibilidad" de que se trata expresamente en el caso de José), está en relación manifiesta con el simbolismo del "tercer ojo", y por lo tanto también con el de la piedra caída de la frente de Lucifer, donde ocupaba el lugar de aquél; por lo demás, también a causa de su caída perdió el hombre mismo el "tercer ojo", es decir, el "sentido de la eternidad", que el Graal restituye a quienes logran conquistarlo.

[635] Cf. *Le Roi du Monde*, cap. IX.

[636] *Éxodo*, XVII, 5. La bebida dada por esta piedra debe relacionarse con el alimento provisto por el Graal considerado como "vaso de abundancia".

[637] I *Corintios*, X, 4. Se advertirá la relación existente entre la unción de la piedra por Jacob, la de los reyes en el momento de su consagración, y el carácter de Cristo o el Mesías, que es, propiamente, el "Ungido" por excelencia. [*Khristós* es la traducción griega del hebreo *Mashiah*, 'ungido'].

[638] En el simbolismo de las *Sefirót*, esta "piedra fundamental" corresponde a *Yesód* ['fundamento']; la "piedra angular", sobre la cual volveremos en seguida, corresponde a *Kéter* ['corona'].

[639] Cf. *Le Roi du Monde*, cap. IX. El *Ómphalos* es, por otra parte, un "betilo", designación idéntica a *Beyt-el* o 'casa de Dios'.

sitúa en el centro de su base[640]; y, así colocada en el centro, difiere igualmente de la "piedra de fundación" en el sentido ordinario del término, la cual ocupa uno de los ángulos de la misma base. Hemos dicho que en las piedras de base de los cuatro ángulos había como un reflejo y una participación de la verdadera "piedra angular" o "piedra cimera"; aquí, también puede hablarse de reflejo, pero se trata de una relación más directa que en el caso precedente, pues la "piedra cimera" y la "piedra fundamental" en cuestión están situadas sobre la misma vertical, de modo que la segunda es como la proyección horizontal de la primera sobre el plano de la base[641]; podría decirse que esta "piedra fundamental" sintetiza en sí, aun permaneciendo en el mismo plano que las piedras de los cuatro ángulos, los aspectos parciales representados por éstas (estando este carácter parcial expresado por la oblicuidad de las rectas que las unen a la sumidad del edificio).

De hecho, la "piedra fundamental" del centro y la "piedra angular" son respectivamente la base y la cúspide del pilar axial, ya se encuentre éste figurado visiblemente, ya tenga una existencia solo "ideal"; en este último caso, la "piedra fundamental" puede ser una piedra de hogar o una de altar (lo que, por otra parte, es en principio la misma cosa), y de todos modos corresponde en cierto modo al corazón" mismo del edificio.

Hemos dicho, acerca de la "piedra angular", que ella representa la "piedra descendida del cielo", y hemos visto ahora que el *lapsit exillis* es más propiamente la "piedra caída del cielo", lo que, por lo demás, puede ser puesto también en relación con la "piedra rechazada por los constructores", si se considera, desde el punto de vista cósmico, a esos constructores como los Ángeles o los *Deva*[642]; pero, como no todo "descenso" es forzosamente una "caída"[643], cabe establecer cierta diferencia entre ambas expresiones. En todo caso, la idea de "caída" no podría aplicarse en modo alguno cuando la "piedra angular" ocupa su posición definitiva en la sumidad[644]; se puede hablar aún de un "descenso" si se refiere el edificio a un conjunto más extenso (esto en correspondencia con el hecho, que ya hemos señalado, de que la piedra no puede ser colocada sino desde lo

---

[640] Como esta "piedra fundamental" no es angular, su situacióin, en este respecto al menos, no puede dar lugar a confusiones, y por eso no hemos necesitado hablar de ello con motivo de la "piedra angular".

[641] Esto corresponde a lo que ya hemos indicado acerca de la proyección horizontal de la pirámide, cuyo vértice se proyecta en el punto de intersección de las diagonales del cuadrado de base, es decir, en el centro mismo de este cuadrado. En la masonería operativa, la ubicación de un edificio se determinaba, antes de iniciarse la construcción, por el llamado "método de los cinco puntos", consistente en fijar primero los cuatro ángulos donde debían colocarse las cuatro primeras piedras, y después el centro, es decir —ya que la base era normalmente cuadrada o rectangular— el punto de intersección de sus diagonales; las estacas que señalaban esos cinco puntos se llamaban *landmarks*, y sin duda éste es el sentido primero y originario de ese término masónico.

[642] Estos deben considerarse como trabajando bajo la dirección de *Viçvakarma*, que es, según lo hemos explicado en otras ocasiones, lo mismo que el "Gran Arquitecto del Universo" (cf. especialmente *Le Règne de bu quantité et les signes des temps*, cap. III).

[643] Va de suyo que esta observación se aplica ante todo al "descenso" del *Avatára*, aunque la presencia de éste en el mundo terrestre pueda ser también como un "exilio", si bien solo según las apariencias exteriores.

[644] Podría aplicarse solo cuando, antes de ser puesta en su lugar, se considerara a esa misma piedra en su estado de "rechazada".

alto); pero, si se considera solo el edificio en sí mismo y el simbolismo de sus diversas partes, esa posición puede llamarse "celeste", ya que la base y el techo corresponden respectivamente, en cuanto a su "modelo cósmico", a la tierra y el cielo[645]. Ahora hay que agregar, y con esta observación terminaremos, que todo cuanto se sitúa sobre el eje, en diversos niveles, puede considerarse en cierto modo como representación de las diferentes situaciones de una sola y misma cosa, situaciones que están a su vez en relación con diferentes condiciones de un ser o de un mundo, según se adopte el punto de vista "microcósmico" o el "macrocósmico"; y, a este respecto, indicaremos solamente, con carácter de aplicación al ser humano, que las relaciones de la "piedra fundamental" del centro y la "piedra angular" de la sumidad no dejan de presentar cierta conexión con lo que hemos dicho en otro lugar acerca de las "localizaciones" diferentes del *lûz* o "núcleo de inmortalidad"[646]

XLV

El-ARKAN[647]

A las consideraciones que hemos expuesto sobre la "piedra angular", consideramos que no será inútil añadir algunas precisiones complementarias sobre un punto especial: se trata de las indicaciones que hemos dado sobre el término árabe *rukn*, 'ángulo' y sobre sus diferentes significados. Nos proponemos sobre todo, a este respecto, señalar una concordancia muy notable que se encuentra en el antiguo simbolismo cristiano y que, por lo demás, se esclarece, como siempre, por las conexiones que pueden establecerse con ciertos datos de otras tradiciones. Queremos referirnos al *gammádion*, o más bien, deberíamos decir, a los *gammádia*, pues este símbolo se presenta en dos formas muy netamente diferenciadas, aunque a ambas se vincule generalmente el mismo sentido; debe su nombre a

[645] Ver "Le Symbolisme du Dóme" [aquí cap. XXXIX: "El simbolismo de la cúpula"], y también *La Grande Triade*, cap. XIV.

[646] Ver *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII. Esta relación con el *lûz* está, por otra parte, netamente sugerida por las vinculaciones antes señaladas con *Beyt-el* y con el "tercer ojo" (ver sobre este punto *Le Roi du Monde*, cap. VII).

[647] [Publicado en *É. T.*, septiembre de 1946].

que los elementos que en él figuran, en uno y otro caso, que son en realidad escuadras, tienen similitud de forma con la letra griega *gamma*[648].

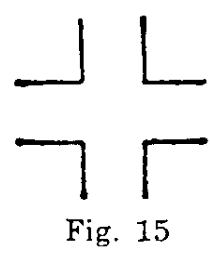


Fig. 15

La primera forma de este símbolo (fig. 15), llamada también a veces "cruz del Verbo"[649], está constituida por cuatro escuadras con los vértices vueltos hacia el centro; la cruz está formada por esas escuadras mismas o, más exactamente, por el espacio vacío que dejan entre sus lados paralelos, el cual representa en cierto modo las cuatro vías que parten del centro o se dirigen a él, según se las recorra en uno u otro sentido. Ahora bien; esta misma figura, considerada precisamente como la representación de una encrucijada, es la forma primitiva del carácter chino *hsing*, que designa los cinco elementos: se ven en él las cuatro regiones del espacio, correspondientes a los puntos cardinales y llamadas, efectivamente, "escuadras" (*fang*)[650], en torno de la región central, a la cual corresponde el quinto elemento. Por otra parte, debemos decir que estos elementos, pese a una similitud parcial de nomenclatura[651], no podrían en modo alguno identificarse con los de la tradición hindú y la Antigüedad occidental; así, para evitar toda confusión, valdría más, sin duda, como algunos han propuesto, traducir *hsing* por 'agentes naturales', pues son propiamente "fuerzas" que actúan sobre el mundo corpóreo y no elementos constitutivos de esos cuerpos mismos. No por ello deja de ser cierto, como resulta de sus respectivas correspondencias espaciales, que los cinco *hsing* pueden considerarse como los *arkán* de este mundo, así como los elementos propiamente dichos lo son también desde otro punto de vista, pero con una diferencia en cuanto a la significación del elemento central. En efecto, mientras que el éter, al no situarse en el plano de base donde se encuentran los otros cuatro elementos,

---

[648] Ver *Le Symbolisme de la Croix*, cap. X. Como lo hemos señalado allí, estos *gammádia* constituyen las verdaderas "cruces gamadas", y solo entre los modernos se ha aplicado esta designación al *svástika*, lo que no puede sino ocasionar molestas confusiones entre dos símbolos enteramente diferentes, que no tienen en modo alguno la misma significación.

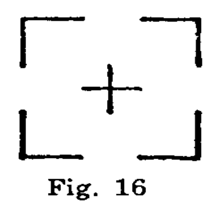
[649] La razón es, sin duda, de acuerdo con la significación general del símbolo, que éste se considera como figuración del Verbo que se expresa por los cuatro Evangelios; es de notar que, en esta interpretación, los Evangelios deben considerarse como correspondientes a cuatro puntos de vista (puestos simbólicamente en relación con los "cuadrantes" del espacio), cuya reunión es necesaria para la expresión integral del Verbo, así como las cuatro escuadras que forman la cruz se unen por sus vértices.

[650] La escuadra es esencialmente, en la tradición extremo-oriental, el instrumento empleado para "medir la Tierra"; cf. *La Grande Triade*, caps, XV y XVI. Es fácil notar la relación existente entre esta figura y la del cuadrado dividido en nueve partes (*ibid*.. cap. XVI); basta, en efecto, para obtener éste, unir los vértices de las escuadras y trazar el perímetro para encuadrar la zona central.

[651] Son el agua al norte, el fuego al sur, la madera al este, el metal al oeste y la tierra en el centro; se ve que hay tres designaciones comunes con los elementos de otras tradiciones, pero que la tierra no tiene la misma correspondencia espacial.

corresponde a la verdadera "piedra angular", la de la sumidad (*rukn el-arkàn*), la "tierra" de la tradición extremo-oriental debe ser puesta en correspondencia directa con la "piedra fundamental" del centro, de la cual hemos hablado anteriormente.[652].

La figuración de los cinco *arkán* aparece de modo aún más neto en la otra forma del *gammádion* (fig. 16), donde cuatro escuadras, formando los ángulos (*arkàn*, en el sentido literal del término) de un cuadrado, rodean a una cruz trazada en el centro de éste; los vértices de las escuadras están entonces vueltos hacia el exterior, en vez de estarlo hacia el centro, como en el caso precedente[653]. Puede considerarse aquí la figura íntegra como correspondiente a la proyección horizontal de un edificio sobre su plano de base: las cuatro escuadras corresponden entonces a las piedras de base de los cuatro ángulos (que, en efecto, deben ser talladas "en escuadra"), y la cruz a la "piedra angular" de la sumidad, la cual, aun no estando en el mismo plano, se proyecta en el centro de la base según la dirección del eje vertical; y la asimilación simbólica de Cristo a la "piedra angular" justifica aún más expresamente esta correspondencia.


Fig. 16

En efecto, desde el punto de vista del simbolismo cristiano, ambas formas de *gammádion* se consideran igualmente como representaciones de Cristo, figurado por la cruz, en medio de los cuatro Evangelistas, figurados por las escuadras; el conjunto equivale, pues, a la conocida figuración de Cristo en medio de los cuatro animales de la visión de Ezequiel y del *Apocalipsis*[654], que son los símbolos más corrientes de los Evangelistas[655] La asimilación de éstos a las piedras de base de los cuatro ángulos no está, por lo demás, en contradicción con el hecho de que, por otra parte, san Pedro sea expresamente designado como la "piedra de fundación" de la Iglesia; basta solo ver en ello la expresión de dos puntos de vista diferentes, uno referido a la doctrina y otro a la constitución de la Iglesia; y por cierto es incontestable que, en lo que concierne a la doctrina cristiana, los Evangelistas constituyen real y verdaderamente los fundamentos.

---

[652] Por otra parte, debe señalarse a este respecto que el montículo elevado en el centro de una región corresponde efectivarnente al altar o al hogar situado en el punto central de un edificio.

[653] Los vértices de las cuatro escuadras y el centro de la cruz, siendo los cuatro ángulos y el centro del cuadrado, respectivamente, corresponden a los "cinco puntos" por los cuales se determina tradicionalmente la ubicación de un edificio.

[654] Estos cuatro animales simbólicos corresponden también, por otra parte, a los cuatro *Mahârâja* ['grandes reyes'] que, en las tradiciones hindú y tibetana, son los regentes de los puntos cardinales y de los "cuadrantes" del espacio.

[655] La antigua tradición egipcia, según una disposición enteramente análoga, figuraba a Horus en medio de cuatro hijos; por lo demás, en los primeros tiempos del cristianismo, Horus fue a menudo tomado en Egipto como un símbolo de Cristo.

En la tradición islámica, se encuentra también una figura de disposición análoga, que comprende el nombre del Profeta en el centro y el de los cuatro primeros califas en los ángulos; también aquí, el Profeta, al aparecer como *rukn el-arkàn*, debe considerarse, del mismo modo que Cristo en la figuración precedente, como situado en otro nivel que el de la base y, por consiguiente, corresponde también en realidad a la “piedra angular” de la sumidad. Por otra parte, debe notarse que, desde los dos puntos de vista que acabamos de indicar en lo que concierne al cristianismo, esta figuración recuerda directamente la que considera a San Pedro como la “piedra de fundación”, pues es evidente que San Pedro, según ya lo hemos dicho, es también el *jalîfa*, es decir, el ‘vicario’ o ‘sustituto’ de Cristo. Solo que en este caso no se considera sino una sola “piedra de fundación”, es decir, aquella de las cuatro piedras de base de los ángulos que está colocada en primer lugar, sin llevar más lejos las correspondencias, mientras que el símbolo islámico de que se trata incluye esas cuatro piedras de base; la razón de esta diferencia es que los cuatro primeros califas tienen, en efecto, un papel especial desde el punto de vista de la “historia sagrada”, mientras que, en el cristianismo, los primeros sucesores de San Pedro no poseen ningún carácter que pueda, de modo comparable, distinguirlos netamente de todos los que siguieron después. Agregaremos aún que, en correspondencia con esos cinco *arkàn* manifestados en el mundo terrestre y humano, la tradición islámica considera también cinco *arkàn* celestes o angélicos, que son *Djibrìl*, *Rufa*’*îl*, *Mika*’*îl*, *Isrâfîl* y por último *er-Rûh* [respectivamente: ‘Gabriel’, ‘Rafael’, ‘Miguel’, ‘Serafín(?)’ y ‘el Espíritu’]; este último, que, según hemos explicado en otras ocasiones, es idéntico a *Metatròn*, se sitúa igualmente en un nivel superior a los otros cuatro, que son como sus reflejos parciales en diversas funciones menos principiales o más particularizadas, y, en el mundo celeste, él es propiamente rukn *el-arkàn*, aquel que ocupa, en el límite que separa el *Jalq* [‘la Creación’] de *el-Haqq* [‘el Creador’], el “lugar” mismo solo por el cual puede efectuarse la salida del Cosmos.

XLVI

“REUNIR LO DISPERSO”[656]

En una de nuestras obras[657], con motivo del *Ming-tang* y el *Tien-ti Hui*, hemos citado una fórmula masónica según la cual la tarea de los Maestros consiste en “difundir la luz y reunir lo disperso”. En realidad, la vinculación que entonces establecíamos se refería solo a la primera parte de esta fórmula[658]; en cuanto a la segunda parte, que puede parecer más enigmática, como tiene conexiones muy notables en el simbolismo tradicional, nos parece interesante ofrecer a ese respecto algunas indicaciones que no habían tenido lugar en aquella ocasión.

Para comprender del modo más completo posible aquello de que se trata, conviene referirse ante todo a la tradición védica, más particularmente explícita a este respecto:

[656] [Publicado en *É. T.*, octubre-noviembre de 1946].

[657] *La Grande Triade*, cap. XVI.

[658] La divisa de la *Tien-ti Hui* de que allí se trataba, es en efecto ésta:”Destruir la oscuridad” (*tsing*), restituir la luz (*ming*)”.

según ella, "lo disperso" son los miembros del *Púrusha* ['Hombre'] primordial, que fue dividido en el primer sacrificio realizado por los *Deva* al comienzo, y del cual nacieron, por esa división misma, todos los seres manifestados[659]. Es evidente que se trata de una descripción simbólica del paso de la unidad a la multiplicidad, sin el cual, efectivamente, no podría haber manifestación alguna; y ya puede advertirse que la "reunión de lo disperso", o la reconstitución del *Púrusha* tal como era "antes del comienzo", si cabe expresarse así, o sea en el estado de no-manifestación, no es otra cosa que el retorno a la unidad principial. Ese *Púrusha* es idéntico a *Prajàpati*, el "Señor de los seres producidos", todos ellos surgidos de él y por consiguiente considerados en cierto sentido, como su "progenitura"[660]; es también *Viçvakarma*, o sea el "Gran Arquitecto del Universo", y, en cuanto tal, él mismo realiza el sacrificio del cual es la víctima[661]; y, si se dice que es sacrificado por los *Deva* esto no constituye en realidad ninguna diferencia, pues los *Deva* no son en suma sino las "potencias" que porta en sí mismo[662].

Hemos dicho ya, en diversas ocasiones, que todo sacrificio ritual debe considerarse como una imagen de ese primer sacrificio cosmogónico; y, también, en todo sacrificio, según ha señalado A. K. Coomaraswamy, "la víctima, como lo muestran con evidencia los *Bràhmana*, es una representación del sacrificador, o, como lo expresan los textos, es el sacrificador mismo; de acuerdo con la ley universal según la cual la iniciación (*dîkshâ*) es una muerte y un renacimiento, es manifiesto que "el iniciado es la oblación" (*Tattirîya-Sámhitâ*, VI, 1, 4, 5), "la víctima es sustancialmente el sacrificador mismo" (*Aitareya-Bràhmana*, II, 11)"[663]. Esto nos reconduce directamente al simbolismo masónico del grado de Maestro, en el cual el iniciado se identifica, en efecto, con la víctima; por otra parte, se ha insistido a menudo sobre las relaciones de la leyenda de Hiram con el mito de Osiris, de modo que, cuando se trata de "reunir lo disperso", puede pensarse inmediatamente en Isis cuando reunía los miembros dispersos de Osiris; pero, precisamente, en el fondo, la dispersión de los miembros de Osiris es lo mismo que la de los miembros de *Púrusha* o de *Prajàpati*: no son, podría decirse, sino dos versiones de la descripción del mismo proceso cosmogónico en dos formas tradicionales diferentes. Cierto que, en el caso de Osiris y en el de Hiram, no se trata ya de un sacrificio, al menos explícitamente, sino de un asesinato; pero esto mismo no introduce ningún cambio esencial, pues es realmente una misma cosa encarada así en dos aspectos complementarios: como un sacrificio, en su aspecto "dévico", y como un asesinato, en su aspecto "asúrico"[664]; nos limitamos a señalar este punto

[659] Ver *Rg-Veda*, X, 90.

[660] La palabra sánscrita *prâya* es idéntica a la latina *progenies*.

[661] En la concepción cristiana del sacrificio, Cristo es también a la vez la víctima y el sacerdote por excelencia.

[662] Comentando el pasaje del himno del *Rg-Veda* que hemos mencionado, en el cual se dice que "por el sacrificio ofrecieron el sacrificio los *Deva*". Sàyana señala que los *Deva* ['dioses'] son las formas del hálito (*prâna-rûpa*) de *Prajàpati* [el 'Señor de los seres producidos', o sea el "Hombre universal", determinación del Principio en cuanto formador del universo manifestado]. Cf. lo que hemos dicho acerca de los ángeles en "*Monothéisme et Angélologie*" [*E. T.*, octubre-noviembre de 1946. Estos son. en las tradiciones judaica, cristiana e islámica, el exacto equivalente de los *Deva* en la tradición hindú]. Es claro que, en todo esto, se trata siempre de aspectos del Verbo Divino, con el cual en última instancia se identifica el "Hombre universal".

[663] *Atmâyajña*: Self-sacrifice", en el *Harvard Journal of Asiatic Studies*, número de febrero de 1942.

incidentalmente, pues no podríamos insistir en él sin entrar en largos desarrollos, ajenos a nuestro tema actual.

De la misma manera, en la Cábala hebrea, aunque ya no se trate propiamente de sacrificio ni de asesinato, sino más bien de una suerte de "desintegración" —cuyas consecuencias, por lo demás, son las mismas—, de la fragmentación del cuerpo del *Adam Qadmòn* fue formado el Universo con todos los seres que contiene, de modo que éstos son como parcelas de ese cuerpo, y la "reintegración" de ellos a la unidad aparece como la reconstitución misma del *Adam Qadmòn*. Éste es el "Hombre Universal", y *Púrusha*, según uno de los sentidos del término, es también el "Hombre" por excelencia; se trata en todo eso, pues, exactamente de la misma cosa. Agreguemos, antes de ir más lejos, que, como el grado de Maestro representa, virtualmente por lo menos, el término de los "pequeños misterios", lo que hay que considerar en este caso es propiamente la reintegración al centro del estado humano; pero sabido es que todo simbolismo es siempre aplicable a distintos niveles, en virtud de las correspondencias que existen entre éstos[665], de modo que puede referírselo sea a un mundo determinado, sea al conjunto de la manifestación universal; y la reintegración al "estado primordial", que por otra parte es también "adámico", constituye como una figura de la reintegración total y final, aunque en realidad no sea aún sino una etapa en la vía que conduce a ésta.

En el estudio antes citado, A. Coomaraswamy dice que "lo esencial, en el sacrificio, es en primer lugar dividir, y en segundo lugar reunir"; comporta, pues, dos fases complementarias, de "desintegración" y "reintegración", que constituyen el conjunto del proceso cósmico: el *Púrusha*, "siendo uno, se hace muchos, y siendo muchos, torna a ser uno". La reconstitución del *Púrusha* se opera simbólicamente, en particular, en la construcción del altar védico, que comprende en sus diversas partes una representación de todos los mundos[666]; y el sacrificio, para realizarse correctamente, exige una cooperación de todas las artes, lo que asimila al sacrificador al mismo *Viçvakarma*[667]. Por otra parte, como toda acción ritual, es decir, en suma, toda acción verdaderamente normal y conforme al orden (*rta*), puede considerarse como dotada en cierto modo de un carácter "sacrificial", según el sentido etimológico de este término (*sacrum facere*), lo que es válido para el altar védico lo es también, de alguna manera y en algún grado, para toda construcción edificada, conforme a las reglas tradicionales, las cuales proceden siempre, en realidad, de un mismo "modelo cósmico", según lo hemos explicado en otras ocasiones[668]. Se ve que esto se

---

[664] Cf. también, en los misterios griegos, la muerte y desmembramiento de *Zagréus* por los Titanes; sabido es que éstos constituyen el equivalente de los *Ásura* en la tradición hindú. Quizá no sea inútil señalar que, por otra parte, inclusive el lenguaje corriente aplica el término "víctima" tanto en los casos de sacrificio como en los de homicidio.

[665] De la misma manera, en el simbolismo alquímico hay correspondencia entre el proceso de la "obra al blanco" y el de la "obra al rojo", de modo que el segundo reproduce en cierto modo al primero en un nivel superior.

[666] Ver "*Ianua caeli*" [aquí, cap. LVIII].

[667] Cf. A. K. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 26 [cf. p. 71 de la traducción francesa, colección "Tradition", Gallimard, París].

[668] Los ritos de fundación de un edificio incluyen generalmente, por lo demás, un sacrificio o una oblación en el sentido estricto de estos términos; inclusive en Occidente. cierta forma de oblación se ha mantenido hasta nuestros mismos días en los casos en que la colocación de la primera piedra se cumple según los ritos masónicos.

encuentra en relación directa con un simbolismo "constructivo" como el de la masonería; y, por otra parte, inclusive en el sentido más inmediato, el constructor efectivamente reúne los materiales dispersos para formar un edificio que, si es verdaderamente lo que debe ser, tendrá una unidad "orgánica"' comparable a la de un ser viviente, si se adopta el punto de vista "microcósmico", o a la de un mundo, si se adopta el punto de vista "macrocósmico".

Nos falta aún decir unas palabras, para terminar, acerca de un simbolismo de otro género, que puede parecer muy diferente en cuanto a las apariencias exteriores, pero que sin embargo no deja de tener, en el fondo, un significado equivalente: se trata de la reconstitución de una palabra a partir de sus elementos literales tomados separadamente[669]. Para comprenderlo, hay que recordar que el verdadero nombre de un ser no es otra cosa, desde el punto de vista tradicional, que la expresión de su esencia misma; la reconstitución del nombre es, pues, simbólicamente, lo mismo que la de ese ser. Sabido es también el papel que desempeñan las letras, en simbolismos como el de la Cábala, en lo que concierne a la creación o la manifestación universal; podría decirse que ésta está formada por las letras separadas, que corresponden a la multiplicidad de los elementos, y que reuniendo esas letras se la reduce por eso mismo a su Principio, con tal que esa reunión se opere de modo de reconstituir el nombre del Principio efectivamente[670]. Desde este punto de vista, "reunir lo disperso" es lo mismo que "recobrar la Palabra perdida", pues en realidad, y en su sentido más profundo, esa "Palabra perdida" no es sino el verdadero nombre del "Gran Arquitecto del Universo".

XLVII

EL BLANCO Y EL NEGRO[671]

El símbolo masónico del "piso de mosaico" (*tessellated pavement*) es de aquellos que a menudo se comprenden insuficientemente o se interpretan mal; ese pavimento está formado por cuadrados alternativamente blancos y negros, dispuestos exactamente de la misma manera que las casillas del tablero de ajedrez o de damas. Agregaremos ya que el simbolismo es evidentemente igual en ambos casos, pues, según lo hemos dicho en diversas oportunidades, los juegos han sido, originariamente, muy otra cosa que las simples distracciones profanas en que se han convertido en la actualidad, y, por otra parte, el ajedrez es ciertamente uno de aquellos en que los vestigios del carácter "sagrado" originario han permanecido más manifiestos, pese a tal degradación.

---

[669] Esto corresponde, naturalmente, en el ritual masónico, al modo de comunicación de las "palabras sagradas".

[670] En tanto se permanece en la multiplicidad de la manifestación, no es posible sino "deletrear" el nombre del Principio discerniendo el reflejo de sus atributos en las criaturas, donde no se expresan sino de modo fragmentario y disperso. El masón que no ha llegado al grado de Maestro es aún incapaz de "reunir lo disperso", y por eso "solo sabe deletrear".

[671] [Publicado en *É.T.*, junio de 1947].

En el sentido más inmediato, la yuxtaposición del blanco y del negro representa, naturalmente, la luz y las tinieblas, el día y la noche, y, por consiguiente, todos los pares de opuestos o de complementarios (apenas es menester recordar que lo que es oposición en cierto nivel se hace complementarismo en otro, de modo que el mismo simbolismo es igualmente aplicable a uno y otro); a este respecto, pues, se tiene el exacto equivalente del símbolo extremo-oriental del *yin-yang*[672]. Inclusive puede observarse que la interpenetración e inseparabilidad de los dos aspectos, *yin* y *yang*, representados en este último caso por el hecho de que ambas mitades de la figura se hallan delimitadas por una línea sinuosa, lo están también por la disposición en damero de los cuadrados de ambos colores, mientras que otra disposición, por ejemplo la de bandas rectílíneas alternativamente blancas y negras, no daría tan netamente la misma idea, y hasta podría hacer pensar en una pura y simple yuxtaposición[673].

Sería inútil repetir a este respecto todas las consideraciones que ya hemos expuesto en otros lugares acerca del *yin-yang*; recordaremos solo de modo más particular que no hay que ver en ese simbolismo, ni en el reconocimiento de las dualidades cósmicas expresadas por él, la afirmación de ningún "dualismo", pues si tales dualidades existen real y verdaderamente en su orden, sus términos no dejan por eso de derivarse de la unidad de un mismo principio (el *T'ai-Ki* de la tradición extremo-oriental).

Es éste, en efecto, uno de los puntos más importantes, porque él sobre todo da lugar a falsas interpretaciones; algunos han creído poder hablar de "dualismo": con motivo del *yin-yang*, probablemente por incomprensión, pero quizá también, a veces, con intenciones de carácter más o menos sospechoso; en todo caso, por lo que se refiere al "piso de mosaico", tal interpretación es propia lo más a menudo de los adversarios de la masonería, que querrían basar en ello una acusación de "maniqueísmo"[674].

Seguramente, es muy posible que ciertos "dualistas" hayan desviado a ese simbolismo de su verdadero sentido para interpretarlo en conformidad con sus propias doctrinas, así como han podido alterar, por la misma razón, los símbolos que expresan una unidad y una inmutabilidad inconcebibles para ellos; pero no son, en todo caso, sino desviaciones heterodoxas que no afectan en absoluto al simbolismo en sí, y, cuando se adopta el punto de vista propiamente iniciático, no son tales desviaciones lo que cabe considerar[675].

---

[672] Ver *La Grande Triade* cap. IV. Hemos tenido oportunidad de leer un artículo donde el autor refería la parte blanca al *yin* y la negra al *yang* cuando lo cierto es lo contrario, y pretendía apoyar esa opinión errónea en experiencias "radiestésicas"; ¿qué ha de concluirse, sino que en tal caso, el resultado obtenido se debe pura y simplemente al influjo de las ideas preconcebidas del experimentador?

[673] Esta última disposición, empero, ha sido empleada también en ciertos casos; sabido es que se encontraba, particularmente, en el *Beaucéant* de los Templarios, cuya significación era la misma.

[674] Tales personas, si fueran lógicas, deberían abstenerse con el mayor cuidado, en virtud de lo que decíamos más arriba, de jugar al ajedrez para no correr el riesgo de caer bajo la misma acusación; ¿no basta esta simple observación para mostrar la completa inanidad de sus argumentos?

[675] Recordaremos también, a este respecto, lo que hemos dicho en otro lugar sobre el asunto de la "inversión de los símbolos", y más especialmente la observación que entonces formulábamos sobre el carácter

Ahora bien; aparte de la significación a que nos hemos referido hasta ahora, hay además otra de orden más profundo, y esto resulta inmediatamente del doble sentido del color negro, que hemos explicado en otras oportunidades; acabamos de considerar solamente su sentido inferior y cosmológico, pero es menester considerar también su sentido superior y metafísico. Se encuentra un ejemplo particularmente neto en la tradición hindú, donde el iniciando debe sentarse sobre una piel de pelos negros y blancos, que simbolizan respectivamente lo no-manifestado y lo manifestad[676]; el hecho de que se trate aquí de un rito esencialmente iniciático justifica suficientemente la conexión con el caso del "piso de mosaico" y la atribución expresa a éste de la misma significación, aun cuando, en el estado de cosas actual, esa significación haya sido por completo olvidada.

Se encuentra, pues, un simbolismo equivalente al de *Árjuna*, el 'blanco', y *Krshna*, el 'negro', que constituyen, en el ser, lo mortal y lo inmortal, el "yo" y el "Sí-mismo"[677]; y, puesto que estos dos son también los "dos pájaros inseparablemente unidos" de que se habla en las *Upánishad*, ello evoca además otro símbolo, el del águila bicéfala blanca y negra que figura en ciertos altos grados masónicos, nuevo ejemplo que, con tantos otros, muestra una vez más que el lenguaje simbólico tiene carácter verdaderamente universal.

---

verdaderamente diabólico que presenta la atribución al simbolismo ortodoxo, y en particular al de las organizaciones iniciáticas, de la interpretación al revés que es en realidad lo propio de la "contrainiciación" (*Le Régne de la quantité et les signes des temps*, cap, XXX).

[676] *Çátapata-Bràhmana*, III, 2, I, 5-7. En otro nivel, estos dos colores representan también aquí el Cielo y la Tierra, pero ha de atenderse a que, en razón de la correspondencia de éstos con lo no-manifestado y lo manifestado, respectivamente, entonces el negro se refiere al cielo y el blanco a la tierra, de modo que las relaciones existentes en el caso del *yin-yang* se encuentran invertidas; ésta no es, por lo demás, sino una aplicación del sentido inverso de la analogía. El iniciado debe tocar el lugar de encuentro de los pelos negros con los blancos, uniendo así los principios complementarios de los que él nacerá como "Hijo del Cielo y de la Tierra" (cf. *La Grande Triade*, cap. IX).

[677] Este simbolismo es también el de los Dioscuros; la relación de éstos con los dos hemisferios o las dos mitades del "Huevo del Mundo" nos trae de nuevo, por otra parte, a la consideración del cielo y de la tierra a que nos hemos referido en la nota anterior (cf. *La Grande Triade*, cap. V).

XLVIII

PIEDRA NEGRA Y PIEDRA CÚBICA[678]

Hemos tenido que señalar a veces, ocasionalmente, las diversas fantasías lingüísticas a que ha dado lugar el nombre de Cibeles; no volveremos sobre ellas, que están con harta evidencia desprovistas de todo fundamento y no se deben sino a la imaginación excesiva de algunos[679], y solamente encararemos algunas conexiones que pueden parecer más serias a primera vista, aunque sean igualmente injustificadas. Así, hemos visto enunciada recientemente la suposición de que Cibeles [*Kybélê*] "parece tomar su nombre" del árabe *qubbah*, porque aquélla "era adorada en las grutas" a causa de su carácter "ctonio". Esta pretendida etimología tiene dos defectos, uno solo de los cuales bastaría para descartarla: en primer lugar, como otra de la que hablaremos en seguida, no tiene en cuenta

[678] [Publicado en *É. T.*, diciembre de 1947].

[679] No nos referiremos, pues, a la asimilación de Cibeles a una "*cavale*" ['yegua'], ni a la relación que ha querido establecerse con la designación de la "caballería", así como tampoco a otra, no menos imaginaria, con la "Cábala".

sino las dos primeras letras [consonantes] de la raíz del nombre de Cibeles, la cual contiene tres, y va de suyo que esa tercera letra no es más desdeñable que las otras; además, esa hipótesis no reposa sino sobre un puro y simple contrasentido. En efecto, *qubbah* no ha significado nunca "bóveda, sala abovedada, cripta", como lo cree el autor de la hipótesis; esa palabra designa una cúpula o un domo, cuyo simbolismo, precisamente, es "celeste" y no "terrestre", y por lo tanto exactamente opuesto al carácter atribuido a Cibeles o a la "Gran Madre". Como lo hemos explicado en otros estudios, la cúpula corona un edificio de base cuadrada, y por lo tanto de forma generalmente cúbica, y esa parte cuadrada o cúbica es la que, en el conjunto así constituido, tiene un simbolismo "terreste"; esto nos lleva directamente a examinar otra hipótesis formulada bastante a menudo sobre el origen del nombre de Cibeles, hipótesis de importancia más particular para lo que nos proponemos actualmente.

Se ha querido derivar *Kybélê* de *kybos*, y esto, por lo menos, no tiene contrasentido, como el que acabamos de señalar; pero, por otra parte, esta etimología tiene en común con la precedente el defecto de tomar en consideración solo las dos primeras de las tres letras que constituyen la raíz de *Kybélê*, lo que la hace igualmente imposible desde el punto de vista propiamente lingüístico[680]. Si se quiere ver entre ambos términos solo cierta similitud fónica que puede tener, como a menudo ocurre, algún valor desde el punto de vista simbólico, ya es cosa muy distinta; pero, antes de estudiar más detenidamente este punto, diremos que, en realidad, el nombre de Cibeles no es de origen griego, y que su verdadera etimología no tiene, por lo demás, nada de enigmático ni dudoso. Ese nombre, en eféсto, se vincula directamente con el hebreo *gebal*, árabe *djábal*, 'montaña'; la diferencia de la primera consonante no puede dar lugar a objeción alguna a este respecto, pues el cambio de *g* en *k* o inversamente no es sino una modificación secundaria de la que pueden encontrarse muchos otros ejemplos[681]. Así, Cibeles es propiamente la "diosa de la montaña"[682]; y, cosa muy digna de nota, su nombre, por esa significación, es el exacto equivalente del de *Pàrvatî* en la tradición hindú.

Esa misma significación del nombre de Cibeles está evidentemente vinculada con la de la "piedra negra" que era su símbolo; en efecto, sabido es que esa piedra era de forma cónica y, como todos los "betilos" de la misma forma, debe considerarse una figuración

---

[680] Incidentalrnente, señalaremos a este respecto que es inclusive muy dudoso, pese a una sinonimia exacta y a una similitud fónica parcial, que pueda haber verdadero parentesco lingüistico entre el griego *Kybos* ['cubo'] y el árabe *Ka'b* [ídem], en razón de la presencia en esta última de la letra '*ayn*; como esta letra no tiene equivalente en las lenguas europeas y en realidad no puede transcribirse [con un valor asimilable al de ninguna letra latina], los occidentales la olvidan o la omiten muy a menudo, lo que trae por consecuencia numerosas asimilaciones erróneas entre palabras cuyas raíces respectivas se diferencian netamente.

[681] Así, la palabra hebrea y árabe *kabîr* tiene un parentesco evidente con el hebreo *gibbor* y el árabe *djabbâr*; es verdad que la primera tiene sobre todo el sentido de 'grande' y las otras dos el de 'fuerte', pero no es sino un simple matiz; los *Gibborîm* del *Génesis* son a la vez los 'gigantes' y los 'fuertes'.

[682] Notemos, de paso, que *Gebal* era también el nombre de la ciudad fenicia de Biblos; sus habitantes eran llamados *giblîm*, nombre que quedó como "palabra de orden" en la masonería. A este propósito, hay una vinculación en que parece no haberse reparado nunca; cualquiera sea el origen histórico de la denominación de los "gibelinos" (*ghibellini*) en la Edad Media, presenta con el nombre *giblîm* una similitud de lo más notable y, si no se trata más que de una "coincidencia", no deja de ser bastante curiosa.

reducida de la montaña en cuanto símbolo “axial”. Por otra parte, siendo las “piedras sagradas” aerolitos, este origen celeste sugiere que el carácter “ctonio” al que aludíamos al comienzo no corresponde en realidad sino a uno de los aspectos de Cibeles; por lo demás, el eje representado por la montaña no es “terrestre”, sino que vincula el cielo con la tierra; y agregaremos que, simbólicamente, según este eje deben efectuarse la caída de la “piedra negra” y su reascenso final, pues se trata también en esto de relaciones entre el cielo y la tierra[683]. No se trata, por supuesto, de negar que Cibeles haya sido asimilada a menudo a la “Madre Tierra”, sino solo de indicar que ella tenía además otros aspectos; por otra parte, es muy posible que el olvido más o menos completo de estos últimos, a raíz de un predominio otorgado al aspecto “terrestre”, haya dado origen a ciertas confusiones, y en particular a la que ha conducido a asimilar la “piedra negra” a la “piedra cúbica”, que son empero dos símbolos muy diferentes[684].

La “piedra cúbica” es esencialmente una “piedra de fundación”; es, pues, ciertamente “terrestre”, como lo indica por otra parte su forma, y, además, la idea de “estabilidad” expresada por esa forma misma[685] conviene perfectamente a la función de Cibeles en cuanto “Madre Tierra”, es decir, como representación del principio “sustancial” de la manifestación universal. Por eso desde el punto de vista simbólico, la relación de Cibeles con el “cubo” no es de rechazar enteramente, en tanto que “convergencia” fónica; pero, por supuesto, ésa no es razón para querer derivar una “etimología” ni para identificar la “piedra cúbica” con una “piedra negra” que era, en realidad, cónica. Solo hay un caso particular en que existe cierta relación entre la “piedra negra” y la “piedra cúbica”: aquel en que esta última es, no ya una de las “piedras de fundación” situadas en los cuatro ángulos de un edificio, sino la piedra *shetiyáh* [‘fundamental’] que ocupa el centro de la base de aquél, correspondiente al punto de caída de la “piedra negra”, así como, sobre el mismo eje vertical pero en su extremidad opuesta, la “piedra angular” o “piedra cimera”, que, al contrario, no es de forma cúbica, corresponde a la situación “celeste” inicial y final de la misma “piedra negra”. No insistiremos sobre estas últimas consideraciones, pues ya las hemos expuesto más en detalle[686]; y solo recordaremos, para terminar, que, de modo general, el simbolismo de la “piedra negra”, con las diferentes ubicaciones y formas que esta puede adoptar, está en relación, desde el punto de vista “microcósmico”, con las “localizaciones” diversas del *lûz* o “núcleo de inmortalidad” en el ser humano.

---

[683] Ver sobre todo esto “*Lapsit exillis*” [aquí, cap. XLIV]. Existe en la India una tradición según la cual las montañas otrora volaban; *Indra* las precipitó a tierra, donde las fijó, golpeándolas con el rayo: esto también es de relacionar manifiestamente con el origen de las “piedras negras”.

[684] Hemos señalado en una reseña [*É.T.,* enero-febrero de 1946] la increíble suposición de que existiera una pretendida “diosa *Ka*’*bah*”, representada por la “piedra negra” de la Meca que llevaría ese nombre; es éste otro ejemplo de la misma confusión y posteriormente hemos tenido la sorpresa de leer lo mismo en otra parte, de donde parece resultar que dicho error tiene vigencia en ciertos medios occidentales. Recordaremos pues, que la *Ka*’*bah* no es en modo alguno el nombre de la “piedra negra”, ya que ésta no es cúbica sino el del edificio en uno de cuyos ángulos está encastrada y el cual sí tiene la forma de un cubo; y, si la *Ka*’*bah* es también *Beyt Allàh* (‘Casa de Dios’, como el *Beyt-el* del *Génesis*), empero nunca ha sido considerada en sí misma como una divinidad. Por otra parte, es muy probable que la singular invención de la supuesta “diosa *Ka*’*bah*” haya sido sugerida por la vinculación, sobre la cual hemos hablado antes, con *Kybélê* y *Kybos*.

[685] Ver *Le Régne de la quantité et les signes des des temps*. cap. IX.

[686] Ver “Lapsit exillis” [aquí, cap. XLIV].

XLIX

PIEDRA BRUTA Y PIEDRA TALLADA[687]

En un artículo donde se trataba sobre los altares que, entre los antiguos hebreos, debían estar construidos exclusivamente con piedra bruta, hemos leído esta frase más bien asombrosa: "El simbolismo de la piedra bruta ha sido alterado por la francmasonería, que lo ha transpuesto del dominio sagrado al nivel profano; un símbolo, primitivamente destinado a expresar las relaciones sobrenaturales del alma con el Dios 'viviente' y 'personal', expresa en adelante realidades de orden alquímico, moralizante, social y ocultista". El autor de estas líneas, según todo lo que de él sabemos, es de aquellos en quienes el prejuicio puede ir harto fácilmente hasta la mala fe; que una organización iniciática haya hecho descender un símbolo "al nivel profano" es algo tan absurdo y contradictorio, que no creemos que nadie pueda sostenerlo seriamente; y, por otra parte, la insistencia sobre los términos "viviente" y "personal" muestra evidentemente una intención decidida de pretender limitar el "dominio sagrado" al solo punto de vista del exoterismo religioso. Que actualmente la gran mayoría de los masones no comprendan ya el verdadero sentido de sus símbolos, así como tampoco la mayoría de los cristianos comprende el de los suyos, es

[687] [Publicado en *É. T.*. septiembre de 1949].

asunto muy distinto; ¿cómo puede la masonería, ni la Iglesia, ser hecha responsable de tal estado de cosas, debido solo a las condiciones mismas del mundo moderno, para el cual una y otra institución son igualmente "anacrónicas" por su carácter tradicional? La tendencia "moralizante", que en efecto no es sino harto real desde el siglo XVIII, era en suma una consecuencia casi inevitable, si se tienen en cuenta la mentalidad y la degradación "especulatíva" sobre la cual tan a menudo hemos insistido; puede decirse otro tanto de la importancia excesiva atribuida al punto de vista social, y, por lo demás, a este respecto, los masones están muy lejos de constituir una excepción en nuestra época: examínese imparcialmente lo que se enseña hoy en nombre de la Iglesia. Y dígasenos si es posible encontrar muy otra cosa que simples consideraciones morales y sociales. Para terminar con estas observaciones, apenas será necesario subrayar la impropiedad, probablemente deliberada, del término "ocultista", pues la rnasonería, ciertamente, nada tiene que ver con el ocultismo, al cual es muy anterior, inclusive en su forma "especulativa"; en cuanto al simbolismo alquímico, o, más exactamente, hermético, ciertamente nada tiene de profano, y se refiere, según lo hemos explicado en otro lugar, al dominio de los "pequeños misterios", que es precisamente el dominio propio de las iniciaciones artesanales en general y de la masonería en particular.

No hemos citado dicha frase simplemente para hacer esta puntualización, por necesaria que sea, sino sobre todo porque nos ha parecido dar oportunidad para aportar algunas precisiones útiles sobre el simbolismo de la piedra bruta y de la piedra tallada. Cierto es que en la masonería la piedra bruta tiene otro sentido que en los casos de los altares hebreos, a los cuales han de asociarse los monumentos megalíticos; pero, si es así, se debe a que ese sentido no se refiere al mismo tipo de tradición. Esto es fácil de comprender para todos aquellos que conocen nuestras explicaciones sobre las diferencias esenciales existentes, de modo enteramente general, entre las tradiciones de los pueblos nómadas y las de los sedentarios[688]; y, por otra parte, cuando Israel pasó del primero de esos estados al segundo, desapareció la prohibición de erigir edificios de piedra tallada, porque ella no tenía ya razón de ser, como lo atestigua la construcción del Templo de Salomón, la cual, sin duda alguna, no fue una empresa profana, y a la cual se vincula, simbólicamente por lo menos, el origen mismo de la masonería. Poco importa a este respecto que los altares hayan debido seguir siendo entonces de piedra bruta, pues éste es un caso muy particular, para el cual podía conservarse sin inconveniente el simbolismo primitivo, mientras que, de toda evidencia, es imposible construir con tales piedras el más modesto edificio. Que además en esos altares "no pueda encontrarse nada metálico" como lo señala también el autor del artículo en cuestíón, se refiere a otro orden de ideas, que hemos explicado igualmente, y que por lo demás se encuentra también en la propia masonería, con el símbolo del "despojamiento de los rnetales".

Ahora bien; no es dudoso que, en virtud de las leyes cíclicas, pueblos "prehistóricos", como los que erigieron los monumentos megalíticos, y cualesquiera hayan podido ser, se hallaban necesariamente en un estado más próxímo del principio que los pueblos que los sucedieron; ni tampoco que ese estado no podía perpetuarse indefinidamente, sino que los cambios que sobrevenían en las condiciones de la humanidad en las diferentes épocas de su historia debían exigir adaptaciones sucesivas de la tradición,

[688] [Ver *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, caps. XXI y XXII].

lo cual, inclusive, pudo ocurrir en el curso de la existencia de un mismo pueblo sin que haya habido en éste ninguna solución de continuidad, como lo muestra el ejemplo de los hebreos, que acabamos de citar. Por otra parte, es igualmente verdad, y lo hemos señalado en otra parte, que entre los pueblos sedentarios la sustitución de las construcciones de madera por las de piedra corresponde a un grado más acentuado de "solidificación", en conformidad con las etapas del "descenso" cíclico; pero, desde que tal modo de construcción se hacía necesario por las nuevas condiciones del medio, era preciso, en una civilización tradicional, que por ritos y símbolos apropiados recibiera de la tradición misma la consagracion sin la cual no podía ser legítimo ni integrarse a esa civilización, y, precisamente por eso hemos hablado de adaptación a ese respecto. Tal legitimación implicaba la de todas las artesanías y oficios, empezando por la de la talla de las piedras requeridas para esas construcciones, y no podía ser realmente efectiva sino a condición de que el ejercicio de cada una de esas artesanías estuviera ligado a una iniciación correspondiente, ya que, conforme a la concepción tradicional, tal artesanía debía representar la aplicación regular de los principios en su orden contingente. Así fue siempre y en todas partes, salvo, naturalmente, en el mundo occidental moderno cuya civilización ha perdido todo carácter tradicional, y ello no solo es cierto de las artesanías de la construcción, que aquí consideramos de modo particular, sino igualmente de todas las demás cuya constitución fue igualmente hecha necesaria por ciertas condiciones de tiempo y lugar; e importa señalar que esa legitimación, con todo lo que implica, fue siempre posible en todos los casos, salvo para los oficios puramente mecánicos, que no se originaron sino en la época moderna.

Ahora bien; para los canteros, y para los constructores que empleaban los productos de ese trabajo, la piedra bruta no podía representar sino la "materia prima" indiferenciada, o el "caos", con todas las correspondencias tanto microcósmicas como macrocósmicas, mientras que, al contrario, la piedra completamente tallada en todas sus caras representaba el cumplimiento o perfección de la "obra". He aquí la explicación de la diferencia existente entre el significado simbólico de la piedra bruta en casos como los de los monumentos megalíticos y los altares primitivos, y el de esa misma piedra bruta en la masonería.

Agregaremos, sin poder insistir aquí en ello, que esa diferencia corresponde a un doble aspecto de la "materia prima", según que ésta se considere como la "Virgen universal" o como el "caos" que está en el origen de toda manifestación; en la tradición hindú igualmente, *Prátkrti*, al mismo tiempo que es la pura potencialidad que está literalmente por debajo de toda existencia, es también un aspecto de la *Çakti*, o sea de la "Madre divina"; y, por supuesto, ambos puntos de vista no son en modo alguno excluyentes, lo cual, por lo demás, justifica la coexistencia de los altares de piedra bruta con los edificios de piedra tallada. Estas breves consideraciones mostrarán una vez más que, para la interpretación de los símbolos como para cualquier otra cosa, siempre hay que saber situar todo en su lugar exacto, sin lo cual se arriesga caer en los más burdos errores.

SIMBOLISMO AXIAL Y SIMBOLISMO DE PASAJE

L

LOS SÍMBOLOS DE LA ANALOGÍA[689]

Podría parecer extraño a algunos que se hable de símbolos de la analogía, pues, si el propio simbolismo se funda en la analogía, como a menudo se dice, todo símbolo, cualquiera que fuere, debe ser la expresión de una analogía; pero este modo de encarar las cosas no es exacto: aquello sobre lo cual se funda el símbolo son, del modo más general, las correspondencias existentes entre los diferentes órdenes de realidad, pero no toda correspondencia es analógica. Entendemos aquí la analogía exclusivamente en su acepción más rigurosa, es decir, según la fórmula hermética, como la relación de "lo que está abajo" con "lo que está arriba", relación que, según lo hemos explicado a menudo con motivo de los muchos casos en que hemos tenido ocasión de considerarla, implica esencialmente la aplicación del "sentido inverso" de sus dos términos; esta aplicación está, por lo demás, tan clara y manifiesta en los símbolos de que vamos a hablar, que cabe sorprenderse de que

689 [Publicado en *É.T.,* enero de 1939].

haya pasado tan a menudo inadvertida, incluso para aquellos que pretenden referirse a esos símbolos, pero que muestran con ello su incapacidad de comprenderlos e interpretarlos correctamente.

La construcción de los símbolos de que se trata reposa.sobre la figura de la rueda de seis rayos; como lo hemos dicho ya, la rueda en general es ante todo un símbolo del mundo, representando la circunferencia la manifestación producida por los rayos emanados del centro; pero, como es natural, el número de rayos trazados, diferente según los casos, agrega otras significaciones más particulares. Por otra parte, en ciertos símbolos derivados, la circunferencia misma puede no estar figurada; pero, para su construcción geométrica, no pueden dejar por ello de considerarse como inscriptos en una circunferencia, y por eso debe asociárselos al de la rueda, aun si la forma exterior de ésta, es decir, la circunferencia que determina su contorno y su límite no aparezca de manera explícita y visible, lo cual indica solo que la atención no debe centrarse en tal caso en la manifestación misma y en el dominio especial en que ella se desarrolla, dominio que en tal caso permanece en cierto modo en un estado de indeterminación anterior al trazado efectivo de la circunferencia.

La figura más simple, y base de todas las otras, es la constituida únicamente por el conjunto de los seis rayos; éstos, opuestos dos a dos a partir del centro, forman tres diámetros, uno vertical y los otros dos oblicuos y de igual inclinación a uno y otro lado del primero. Si se considera al sol como ocupando el centro, se trata de los seis rayos de que hemos hablado en un estudio anterior[690]; y en tal caso el "séptimo rayo" no está representado sino por el centro mismo. En cuanto a la relación que hemos indicado con la cruz de tres dimensiones, se establece de modo inmediato: el eje vertical permanece sin cambio, y los dos diámetros oblicuos son la proyección, en el plano de la figura, de los dos ejes que forman la cruz horizontal; esta última consideración, muy necesaria para la inteligencia completa del símbolo, está, por otra parte, fuera de aquellas que hacen de él una representación de la analogía, para las cuales basta tomarlo en la forma que representa en sí mismo, sin necesidad de vincularlo con otros símbolos con los cuales está emparentado por aspectos diferentes de su compleja significación.

En el simbolismo cristiano, esa figura es lo que se llama el crisma simple; se la considera entonces como formada por la unión de las letras I y X [*iota* y *khi*], es decir, las iniciales griegas de las palabras *Iêsous Khristós,* y es éste un sentido que parece haber recibido desde los primeros tiempos del cristianismo; pero va de suyo que ese símbolo, en sí mismo, es muy anterior y, en realidad, uno de los que se encuentran difundidos en todas partes y en todas las épocas. El crisma constantiniano, formado por la unión de las letras griegas X y P, las dos primeras de la palabra *Khristós,* aparece a primera vista como inmediatamente derivado del crisma simple, cuya disposición fundamental conserva exactamente y del cual no se distingue sino por el agregado, en la parte superior del diámetro vertical, de un ojal destinado a transformar el I en P. Este ojal, que tiene, naturalmente, forma más o menos completamente circular, puede considerarse, en esa posición, como correspondiente a la f iguración del disco solar que aparece en la sumidad

[690] [Cap. XLI: "*La porte étroite*"].

del eje vertical o del "Árbol del Mundo", y esta observación reviste particular importancia en conexión con lo que hemos de decir luego con motivo del simbolismo del árbol[691].

Es interesante notar, en lo que concierne más especialmente al simbolismo heráldico, que los seis rayos constituyen una especie de esquema general según el cual han sido dispuestas en el blasón, las figuras más diversas. Obsérvese. por ejernplo, un águila o cualquier otra ave heráldica, y no será difícil advertir que se encuentra efectivamente esa disposición, correspondiendo, respectivamente, la cabeza, la cola y las extremidades de las alas y las patas a las puntas de los seis radios; obsérvese luego un emblema tal como la flor de lis, y se hará la misma comprobación. Poco importa, por lo demás, en este último caso, el origen histórico del emblema, que ha dado lugar a muchas hipótesis diversas: ya sea la flor de lis verdaderamente una flor, lo que estaría de acuerdo, además, con la equivalencia de la rueda y de ciertos símbolos florales como, el loto, la rosa y el lirio (que, por lo demás, tiene en realidad seis pétalos); ya haya sido primitivamente un hierro de lanza, o un pajaro, o una abeja, el antiguo símbolo caldeo de la realeza (jeroglífico *sâr*), o inclusive un sapo[692]; o bien, como es más probable, resulte de una especie de "convergencia" o de fusión de varias de esas figuras, que no deja subsistir sino los rasgos comunes a ellas, en todo caso la flor de lis está en estricta conformidad con el esquema a que nos referíamos, y esto es lo que esencialmente importa para determinar su significación principal.

Por otra parte, si se unen de dos en dos los extremos no contiguos de los seis rayos, se obtiene la conocida figura del hexagrama o "sello de Salomón", formada por dos triángulos equilateros opuestos y entrelazados; la estrella de seis puntas propiamente dicha, que no difiere sino en que se traza solamente el contorno exterior, no es, evidentemente, sino una variante de ese mismo símbolo. El hermetismo cristiano medieval veía, en los dos triángulos del hexagrama, entre otras cosas, una representacioón de la únión de las dos naturalezas, divina y humana, en la persona de Cristo; y el número seis, con el cual dicho símbolo está naturalmente relacionado, tiene entre sus significaciones la de unión y mediación, que conviene perfectamente en tal caso[693]. Ese mismo número es también, segun la Cábala hebrea, el número de la creación (la "obra de los seis días" del *Génesis,* en relación con las seis direcciones del espacio); y a este respecto, además, la atribucíón de su símbolo al Verbo se justifica igualmente bien: es, en suma, como una especie de traducción gráfica del *omnia per ipsurn facta sunt* del Evangelio de San Juan.

---

[691] Ciertas formas intermedias muestran, por otra parte, un parentesco entre el crisma y la "cruz , ansada" egipcia, lo que por lo demás puede ser fácilmente comprendido segun lo que antes decíamos acerca de la cruz de tres dimensiones; en ciertos casos, el ojal del P [*ro* griego] toma la forma particular del símbolo egipcio del "ojal de Horus". Otra variante del crisma está representada por el "cuatro de cifra" de las antiguas marcas corporativas, cuyas múltiples significaciones exigen, por otra parte, un estudio especial [ver cap. LXVII: "El cuatro de cifra"]. Señalemos también que el crisma está a veces rodeado de un círculo, lo que lo asimila del modo más neto a la rueda de seis rayos.

[692] Esta opinión, por extraña que pueda parecer, debía de admitirse en época bastante antigua, pues en las tapicerías del siglo XV de la catedral de Reims el estandarte de Clodoveo lleva tres sapos. Por otra parte, es muy posible que primitivamente este sapo haya sido en realidad una rana, animal que, en razón de sus metamorfosis, es un antiguo símbolo de "resurrección", y que había mantenido esta significación en el cristianismo de los primeros siglos.

[693] En el simbolismo extremo-oriental, seis rasgos dispuestos de otro modo, en forma de lineas paralelas, representan análogamente el término medio de la "Gran Tríada", es decir, el Mediador entre el cielo y la tierra, el "Hombre verdadero", que une en sí las dos naturalezas: celeste y terrestre.

Ahora bien —y a ello sobre todo queríamos llegar en el presente estudio—: los dos triángulos opuestos del "sello de Salomón" representan dos ternarios, uno de los cuales es como el reflejo o la imagen invertida del otro; y en esto ese símbolo es una figuración exacta de la analogía. También se puede, en la figura de seis radios, tomar los dos ternarios formados respectivamente por las extremidades de los tres radios superiores y por las de los tres inferiores; estando entonces situados enteramente en una y otra parte del plano de reflexión, están separados, en vez de entrelazarse como en el caso precedente; pero su relación inversa es exactamente la misma. Para precisar más este sentido del símbolo, una parte del diámetro horizontal está indicada a veces en el hexagrama (y es de notar que lo está también en la flor de lis); ese diárnetro horizontal representa, evidentemente, el trazado del plano de reflexión o la "superficie de las Aguas". Agreguemos que habría aún otra representación del "sentido inverso" si se consideraran los dos diámetros oblicuos como formando el contorno aparente de dos conos opuestos por el vértice, cuyo eje sería el diámetro vertical; aquí igualmente, como su vértice común, que es el centro de la figura, está situado en el plano de reflexión, uno de esos dos conos es la imagen invertida del otro.

Por último, la figura de los seis radios, a veces algo modificada pero siempre perfectamente reconocible, forma igualmente el esquema de otro símbolo muy importante, el del árbol de tres ramas y tres raíces, donde encontramos también, manifiestamente, los dos ternarios inversos de que acabamos de hablar. Este esquema, por otra parte, puede encararse en los dos sentidos opuestos, de modo que las ramas pueden tomar el lugar de las raíces, y recíprocamente; volveremos sobre esta consideración cuando estudiemos de modo más completo algunos aspectos del simbolismo del "Árbol del Mundo".

LI

EL "ÁRBOL DEL MUNDO"[694],

Hemos hablado ya, en diversas ocasiones, del "Árbol del Mundo" y su simbolismo "axial"[695]; sin volver aquí sobre lo que hemos dicho entonces, agregaremos algunas observaciones referentes a ciertos puntos más particulares de ese simbolismo, y en especíal sobre los casos en que el árbol aparece invertido, es decir, con las raíces hacia arriba y las ramas hacia abajo, cuestión a la cual Ananda K. Coomaraswamy ha dedicado un estudio especial, *The Inverted Tree*[696]. Es fácil comprender que, si así ocurre, es ante todo porque la raíz representa el principio mientras que las ramas representan el despliegue de la manifestación; pero, a esta explicación general, cabe añadir ciertas consideraciones de carácter más cornplejo, que por lo demás reposan siempre sobre la aplicación del "sentido inverso" de la analogía, al cual esa posición invertida del árbol se refiere de modo manifiesto. A este respecto, hemos indicado ya que el esquema del árbol de tres ramas y tres raíces se construye precisamente sobre el símbolo de la analogía propiamente dicho, es

[694] [Publicado en *É. T.*, febrero de 1939].

[695] Ver particularmente *Le Symbolisme de la Croix,* caps. IX y XXV.

[696] En *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta,* cap. V, hemos citado los textos de la *Katha-Upánishad,* VI, 1, y de la *Bhágavad-Gitâ* XV, 1, donde el árbol está presentado en este aspecto; Coomaraswamy cita además varios otros que no son menos explícitos, especialmente *Rg-Veda,* I, 24, 7, y *Maitri-Upánishad*' VI, 4.

decir, sobre la figura de seis radios cuyos extremos se agrupan en dos ternarios mutuamente inversos; y ese esquema puede encararse, por otra parte, en dos sentidos opuestos, lo que muestra que las dos posiciones correspondientes del árbol deben referirse a dos puntos de vista diferentes y complementarios, según que se lo mire, en cierto modo, de abajo arriba o de arriba abajo, es decir, en suma, según se adopte el punto de vista de la manifestación o el del Príncipio[697].

En apoyo de esta consideración, A. K. Coomaraswamy cita los dos árboles invertidos descriptos por Dante[698] como próximos a la cima de la "montaña", o sea inmediatamente debajo del plano donde se sitúa el Paraíso terrestre; mientras que, cuando éste se alcanza, los árboles aparecen restituidos a su posición normal; y así esos árboles, que parecen ser, en realidad, diferentes aspectos del "Árbol" único, "están invertidos solamente por debajo del punto en que ocurre la rectificación y regeneración del hombre". Importa señalar que, si bien el Paraíso terrestre es todavía, efectivamente, una parte del "cosmos", su posición es virtualmente "supracósmica"; podría decirse que representa la "sumidad del ser contingente" *(bhavâgra),* de modo que su plano se identifica con la "superficie de las Aguas". Con esta superficie, que debe ser considerada esencialmente como un "plano de reflexión", nos vemos reconducidos al simbolismo de la imagen invertida por reflejo, a la cual nos hemos referido al hablar de la analogía; "lo que está arriba", o por sobre la "superficie de las Aguas", es decir, el dominio principal o "supracósmico", se refleja en sentido inverso en "lo que está abajo", o sea debajo de dicha superficie, en el dominio "cósmico"; en otros términos, todo lo que está encima del "plano de reflexión" es recto, todo lo que está debajo es invertido. Por lo tanto, si se supone al árbol erigido por sobre las Aguas, lo que vemos en tanto permanecemos en el "cosmos" es su imagen invertida, con las raíces hacia arriba y las ramas hacia abajo; al contrario, si nos situamos por encima de las Aguas, no vemos ya esa imagen, que entonces está, por así decirlo, bajo nuestros pies, sino la fuente de ella, es decir el árbol real, que, naturalmente, se nos presenta en su posición recta; el árbol es siempre el mismo, pero ha cambiado nuestra posición con respecto a él, y también, por consiguiente, el punto de vista desde el cual lo consideramos.

Esto está confirmado aún por el hecho de que, en ciertos textos tradicionales hindúes, se habla de dos árboles, uno "cósmico" y el otro "supracósmico"; como esos dos árboles están, naturalmente, superpuestos, el uno puede ser considerado como el reflejo del otro, y, a la vez, sus troncos están en continuidad, de modo que constituyen como dos partes de un tronco único, lo que corresponde a la doctrina de "una esencia y dos naturalezas" en *Brahma.* En la tradición avéstica, se encuentra el equivalente de esto en los dos árboles

[697] Hemos señalado en otro lugar que el árbol ternario puede considerarse corno símbolo de la unidad y la dualidad que, en el simbolismo bíblico, se representan respectivamente por el "Árbol de Vida" y el "Árbol de la Ciencia"; la forma ternaria se encuentra especialmente en las tres "columnas" del "árbol sefirótico" de la Cábala, y va de suyo que la propiamente "axial" es entonces la "columna del medio" (ver *Le Symbolisme de la Croix,* cap. IX); para reducir esta forma al esquema que acabamos de indicar, es preciso reunir las extremidades de las "columnas" laterales por dos líneas que se cruzan en el punto central de la "columna del medio", es decir, en *Tif'éret* ['Esplendor'], cuyo carácter "solar" justifica plenamente esa posición del centro "irradiante".

[698] *Purgatorio,* XXII-XXV.

Haoma, el blanco y el amarillo, el uno celeste (o más bien "paradisíaco", ya que crece en la cima de la montaña *Alborj)* y el otro terrestre; el segundo aparece como un sustituto del primero para la humanidad alejada de la "morada primordial", como la visión indirecta de la imagen es un "sustituto" de la visión directa de la realidad. El *Zóhar* habla también de dos árboles, uno superior y otro inferior; y en algunas figuraciones, particularmente en un sello asirio, se distinguen claramente dos árboles superpuestos.

> El árbol invertido no es solamente un símbolo "macrocósmico", como acabamos de verlo; es también a veces, y por las mismas razones, un símbolo "microcósmico", es decir, un símbolo del hombre; así, Platón dice que "el hombre es una planta celeste, lo que significa que es como un árbol invertido, cuyas raíces tienden hacia el cielo y las ramas hacia abajo, hacia la tierra" [cf. *Timeo*, 89 c]. En nuestra época, los ocultistas han abusado a menudo de este simbolismo, que no es para ellos sino una simple comparación, cuyo sentido profundo se les escapa totalmente, y lo interpretan de una manera groseramente "materializada", tratando de justificarlo por consideraciones anatómicas o más bien "morfológicas" de extraordinaria puerilidad; es éste un ejemplo, entre tantos otros, de la deformación a que han sometido las nociones tradicionales fragmentarias que, sin comprenderlas, han procurado incorporar a sus propias concepciones[699].

De los dos términos sánscritos que sirven principalmente para designar el "Árbol del Mundo", uno, *nyagrodha,* da lugar a una observacioón interesante a ese mismo respecto, pues significa literalmente "que crece hacia abajo", no solo porque tal crecimiento está representado de hecho por el de las raíces aéreas en la especie de árbol que lleva ese nombre, sino también porque, cuando se trata del árbol simbólico, éste mismo se considera como invertido[700]. A esta posición del árbol se refiere, pues, propiamente el nombre *nyagrodha,* mientras que la otra designación, *açvattha,* se interpreta como la "estación del caballo" *(açva-stha),* donde éste, que es aquí el símbolo de *Agni* o del Sol, o de ambos a la vez, debe considerarse como llegado al término de su curso y detenido una vez alcanzado el "Eje del Mundo"[701]. Recordaremos a este respecto que en diversas tradiciones la imagen del sol está vinculada también a la del árbol de otra manera, pues se lo representa como el fruto del "Árbol del Mundo"; al comienzo de un ciclo abandona su árbol y viene a posarse nuevamente en él al final del mismo, de modo que, también en este caso, el árbol es efectivamente la "estación del Sol"[702].

En cuanto a *Agni,* hay todavía algo más: él mismo es identificado con el "Árbol del Mundo", de donde su nombre de *Vanáspati* o 'Señor de los árboles'; y esa identificación, que confiere al "Árbol" axial una naturaleza ígnea, lo pone visiblemente en parentesco con la "Zarza ardiente" que, por otra parte, en cuanto lugar y soporte de manifestación de la

---

[699] La asimilación del hombre a un árbol, pero sin alusión a una posición inversa de éste, desempeña papel considerable en el ritual del carbonarismo.

[700] *Cf. Aitareya-Bràhmana* VII 30*; Çàtapata-Bràhmana* XII, 2, 7, 3.

[701] Igualmente, según la tradición griega las águilas —otro símbolo solar—, partiendo de las extremidades de la tierra, se detuvieron en el *Ómphalos de* Delfos, que representaba el "*Centro del Mundo*".

[702] Ver *Le Symbolisme de la Croix* cap. IX. El ideograma chino que designa la puesta del sol lo representa posándose sobre su árbol al terminar el día.

Divinidad, debe concebirse también como situada en posición "central". Hemos hablado anteriormente de la "columna de fuego" o de la "columna de humo" como sustitutos, en ciertos casos, del árbol o del pilar en cuanto representación "axial"; la observación recién formulada completa la explicación de esa equivalencia y le da su pleno significado[703]. A. K. Coomaraswamy cita a este respecto un pasaje del *Zóhar* donde el "Árbol de Vida", descripto, por lo demás, como "extendido de arriba abajo", o sea invertido, se representa como un "Árbol de Luz", lo que está enteramente de acuerdo con esa identificación; y podemos agregar otra concordancia, tomada de la tradición islámica y no menos notable. En la sura *En-Nûr* ['La Luz'][704], se habla de un "árbol bendito", es decir, cargado de influjos espirituales[705], que no es "ni oriental ni occidental", lo que define netamente su posicioón "central" o "axial"[706]; y este árbol es un olivo cuyo aceite alimenta la luz de una lámpara; esa luz simboliza la luz de *Allàh,* que en realidad es *Allàh* mismo, pues, como se dice al comienzo del mismo versículo, "*Allàh* es la Luz del cielo y de la tierra".

Es evidente que, si el árbol está representado aquí como un olivo, ello se debe al poder iluminador del aceite que de él se extrae, y por lo tanto a la naturaleza ígnea y luminosa que está en él; se trata, pues, también en este caso, del "Árbol de Luz" al que acabamos de referirnos. Por otra parte, en uno por lo menos de los textos hindúes que describen el árbol invertido[707], éste está expresamente identificado con *Brahma;* si en otros lugares lo está con *Agni,* no hay en ello contradicción alguna, pues *Agni,* en la tradición védica, no es sino uno de los nombres y aspectos del *Brahma;* en el texto coránico, *Allàh*, bajo el aspecto de Luz, ilumina todos los mundos[708]; sin duda sería difícil llevar más lejos la similitud, y tenemos aquí también un ejemplo de los más notables del acuerdo unánime entre todas las tradiciones.

[703] Cabe observar que esta "columna de fuego" y la "columna de humo" se encuentran exactamente en *Éxodo*, XIV, donde aparecen guiando alternativamente a los hebreos a su salida de Egipto, y eran, por otra parte, una manifestación de la *Shejináh* o "Presencia divina".

[704] *Corán,* XXIV, 35.

[705] En la Cábala hebrea' esos mismos influjos espirituales se simbolizan por el "rocío de luz" que emana del "Árbol de Vida".

[706] Del mismo modo y en el sentido más literalmente "geográfico", el Polo no está situado ni a oriente y a occidente.

[707] *Maitri-Upánishad,* VI, 4.

[708] Esta Luz es, inclusive, según la continuación del texto, "luz sobre luz", o sea una doble luz superpuesta, lo cual evoca la superposición de los dos árboles a que nos hemos referido antes; también aquí se encuentra "una esencia"' la de la única Luz, y "dos naturalezas", la de lo alto y la de lo bajo, o lo no-manifestado y lo manifestado, a los cuales corresponden respectivamente la luz oculta en la naturaleza del árbol y la luz visible en la llama de la lámpara, siendo la primera el "soporte" esencial de la segunda.

LII

EL ÁRBOL Y EL VAJRA[709]

Hemos considerado antes el esquema del árbol de tres ramas y tres raíces, construido sobre el símbolo general de la analogía y susceptible de considerarse en los dos sentidos opuestos, agregaremos ahora algunas observaciones complementarias a este respecto, que destacarán mejor la conexión estrecha existente entre símbolos aparentemente distintos del "Eje del Mundo". En efecto, como es fácil advertirlo según la figura adjunta, el esquema de que se trata, es, en el fondo, idéntico a la figura del doble *vajra*, cuyos extremos opuestos reproducen igualmente el simbolismo analógico de que hemos hablado. En uno de nuestros estudios anteriores en que hemos tratado del *vajra* habíamos indicado ya esa similitud con motivo de la triplicidad que a menudo se encuentra en el simbolismo "axial", para representar a la vez el eje mismo, que ocupa naturalmente la posición central, y las dos corrientes cósmicas de derecha y de izquierda que lo acompañan, triplicidad de la cual son ejemplo ciertas figuraciones del "Árbol del Mundo"; hacíamos notar que, en ese caso, la doble triplicidad de las ramas y las raíces recuerda, incluso más exactamente todavía, la de las dos extremidades del *vajra*, las cuales, como es sabido, son en forma de tridente o *triçúla*[710]

[709] [Publicado en *É. T.,* marzo de 1939].

[710] "Les armes symboliques" [aquí, cap. XXVI: "Las armas simbólicas"]. Sobre las figuraciones del *vajra*, ver A. K. Coornaraswamy, *Elements of Buddhist Iconoqraphy.*

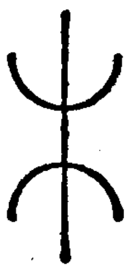


Fig. 17

Empero, podría preguntarse si la relación así establecida entre el árbol y el símbolo del rayo, que pueden parecer a primera vista cosas muy distintas, es capaz de llegar aún más lejos que al solo hecho de esa significación "axial" que les es manifiestamente común; la respuesta se encuentra en lo que hemos dicho sobre la naturaleza ígnea del "Árbol del Mundo", al cual *Agni* mismo, en cuanto *Vanáspati*, se identifica en el simbolismo védico, y del cual, por lo tanto, la "columna de fuego" es un exacto equivalente como representación del eje. Es evidente que el rayo también es de naturaleza ígnea o luminosa; el relámpago, por lo demás, es uno de los símbolos más habituales de la "iluminación" entendida en su sentido intelectual o espiritual. El "Árbol de Luz" del que hemos hablado atraviesa e ilumina todos los mundos; según el pasaje del *Zóhar* citado a este respecto por A. Coomaraswamy, "la iluminación comienza en la cima y se extiende en línea recta a través del tronco íntegro"; y esta propagación de la luz puede evocar fácilmente la idea del relámpago. Por lo demás, de modo general, el "Eje del Mundo" se considera siempre, más o menos explícitamente, como luminoso; hemos tenido ya ocasión de recordar que Platón, en particular, lo describe como un "eje luminoso de diamante", lo que, precisamente, se refiere también de modo directo a uno de los aspectos del *vajra*, ya que este término tiene a la vez los sentidos de 'rayo' y 'diamante'[711].

Hay más aún: una de las designaciones más difundidas del árbol axial, en las diversas tradiciones, es la de "Árbol de Vida"; y sabida es la relación inmediata establecida por las doctrinas tradicionales entre la "Vida" y la "Luz"; no inisistiremos más sobre este punto, pues es una cuestión que ya hemos tratado[712]; recordaremos solamente, con referencia inmediata a nuestro tema, que la Cábala hebrea une las dos nociones en el simbolismo del "rocío de luz" que emana del "Árbol de Vida". Además, en otros pasajes del *Zóhar* que Coomaraswamy cita también en su estudio sobre el "árbol invertido"[713], y donde se trata de dos árboles, uno superior y otro inferior y por lo tanto en cierto sentido superpuestos, esos dos árboles se designan respectivamente como "Árbol de Vida" y "Árbol de Muerte". Esto, que recuerda, por lo demás, el papel de los dos árboles simbólicos del Paraíso terrestre, es también particularmente significativo para completar la conexión a

---

[711] A este respecto, hemos establecido también una vinculación con el simbolismo búdico del "Trono de diamante", situado al pie del árbol axial; en todo ello, ha de considerarse en el diamante por un lado, su luminosidad, y por otro, el carácter de indivisibilidad e inalterabilidad, que es una imagen de la inmutabilidad esencial del eje.

[712] "*Verbum*, *Lux et Vita*" [cap. XLVIII de *Aperçus sur l'Initiation*].

[713] [*The Inverted Tree.*]

que nos referimos, pues esas significaciones de “vida” y “muerte” están efectivamente vinculadas también con el doble aspecto del rayo, representado por las dos direcciones opuestas del *vajra*, según lo hemos explicado con anterioridad[714]. Como decíamos entonces, se trata en realidad, en el sentido más general, del doble poder de producción y destrucción, del cual la vida y la muerte son la expresión en nuestro mundo, y que está en relación con las dos fases, el “expir” y el “aspir”, de la manifestación universal; y la correspondencia de estas dos fases está netamente indicada también en uno de los textos del *Zóhar* a los cuales aludíamos, pues los dos árboles se representan allí como ascendente y descendente, de modo de tomar cada uno el lugar del otro, según la alternancia del día y la noche: ¿no hace ello más plenamente evidente aún la perfecta coherencia de todo este símbolismo?

LIII

EL “ÁRBOL DE VIDA” Y EL LICOR DE INMORTALIDAD[715]

Al hablar del “Árbol del Mundo”, hemos mencionado en particular, entre sus diversas figuraciones, el árbol *Haorna* de la tradición avéstica; éste (y más precisamente el *Haoma* blanco, árbol “paradisíacó”, pues el otro, el *Haoma* amarillo, no es sino un “sustituto” ulterior) está especialmente en relación con su aspecto de “Árbol de Vida”, pues el licor de él extraído, también llamado *haoma,* es la misma cosa que el *soma* védico, el cual, según es sabido, se identifica con el *ámrta* o “licor de inmortalidad”. Que el *soma,* por lo demás, se dé como extraído de una simple planta más bien que de un árbol, no es objeción válida contra esa vinculación con el simbolismo del “Árbol del Mundo”; en efecto, éste es designado con múltiples nombres, y, junto a los que se refieren a árboles propiamente dichos, se encuentran también el de “planta” *(óshadhi)* e inclusive el de “caña” *(vétasa)*[716].

Si se compara con el simbolismo bíblico del Paraíso terrestre, la única diferencia notable a este respecto es que la inmortalidad no está dada por un licor extraído del “Árbol de Vida” sino por su fruto mismo; se trata aquí, pues, de un “alimento de inmortalidad” más bien que de una bebida[717]; pero, en todos los casos, es siempre un producto del árbol o de la

[714] Ver “Les armes symboliques” y también “Les pierres de foudre” [aquí, cap. XXVI: “Las armas simbólicas”, y cap. XXV: “Las ‘piedras del rayo’”].

[715] [Publicado en *É. T.,* abril de 1939].

[716] Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree,* p. 12.

[717] Entre los griegos, la “ambrosía”, en cuanto se distingue del “néctar”, es también un alimento no líquido, aunque su nombre, por otra parte, sea etimológicamente idéntico al del *ámrta.*

planta, y un producto en el cual se encuentra concentrada la savia, que es en cierto modo la "esencia" misma del vegetal[718]. Es de notar también, por otra parte, que, de todo el simbolismo vegetal del Paraíso terrestre, solo el "Árbol de Vida" subsiste con ese carácter en la descripción de la Jerusalén celeste, mientras que en ella todo el resto del simbolismo es mineral; y ese árbol porta entonces doce frutos, que son los doce "Soles", es decir, el equivalente de los doce *Aditya* de la tradición hindú, siendo el árbol mismo su naturaleza común, a la unidad de la cual retornan finalmente[719]; se recordará aquí lo que hemos dicho sobre el árbol considerado como "estación del Sol", y sobre los símbolos que figuran al sol como acudiendo a posarse en el árbol al final de un ciclo. Los *Aditya* son los hijos de *Aditi*, y la idea de "indivisibilidad" que este nombre expresa implica evidentemente "indisolubilidad", y por lo tanto "inmortalidad"; *Aditi,* por lo demás, no carece de relación, en ciertos respectos, con la "esencia vegetativa", por lo mismo que se la considera como "diosa de la tierra"[720], al mismo tiempo que es la "madre de los *Deva*"; y la oposición entre *Áditi y Diti,* oposición de que procede la existente entre los *Deva* y los *Ásura,* puede vincularse, según la misma relación, con la existente entre el "Árbol de Vida" y el "Árbol de Muerte" a que nos hemos referido en un anterior estudio. Esa oposición se encuentra también, por lo demás, en el simbolismo mismo del sol, puesto que éste se identifica también con la "Muerte" *(Mrtyu)* en cuanto al aspecto según el cual está vuelto hacia el "mundo de abajo"[721], y es al mismo tiempo la "puerta de inmortalidad", de suerte que podría decirse que su otra faz, la que está vuelta hacia el dominio "extracósmico", se identifica con la inmortalidad misma. Esta última observación nos reconduce a lo que antes decíamos acerca del Paraíso terrestre, que es aún, efectivamente, una parte del "cosmos", pero cuya posición es, 'empero, virtualmente "supracósmica": así se explica que pueda alcanzarse allí el fruto del "Árbol de Vida", lo que equivale a decir que el ser llegado al centro de nuestro mundo (o de cualquier otro estado de existencia) ha conquistado ya, por eso mismo, la inmortalidad; y lo que es cierto del Paraíso terrestre lo es también, naturalmente, de la Jerusalén celeste, puesto que uno y otra no son,en definitiva sino los dos aspectos complementarios que presenta una misma realidad según se la considere con respecto al comienzo o al fin de un ciclo cósmico.

Va de suyo que todas estas observaciones deben relacionarse con el hecho de que en las diversas tradiciones aparezcan símbolos vegetales como "prenda de resurrección y de inmortalidad": la "rama de oro" de los Misterios antiguos, la acacia que la sustituye en la iniciación masónica, así como los ramos o las palmas en la tradición cristiana; y también con el papel que de modo general desempeñan en el simbolismo los árboles de hojas perennes y los que producen gomas o resinas incorruptibles[722]. Por otra parte, la circunstancia de que el vegetal se considere a veces en la tradición hindú como de naturaleza "asúrica" ['demoníaca'] no podría constituir objeción; en efecto, el crecimiento del vegetal es en parte aéreo, pero también en parte subterráneo, lo que implica en cierto

[718] En sánscrito, la palabra *rasa* significa a la vez 'savia' y 'esencia'.

[719] Cf. *Le Roi du Monde,* caps. IV y XI; puede leerse también lo que en el mismo libro decíamos acerca de la "bebida" de inmortalidad y sus diversos "sustitutos" tradicionales (caps. V y VI).

[720] Cf. A. K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, p. 28.

[721] A este respecto podrían también desarrollarse consideraciones sobre la relación del sol y sus revoluciones con el tiempo (*Kâla*) que "devora" los seres manifestados.

[722] Cf. *L'Ésotérisme de Dante,* cap. V*,* y *Le Roi du Monde,* cap. IV.

modo una doble naturaleza, correspondiente además, en cierto sentido, al "Árbol de Vida" y el "Árbol de Muerte". Por lo demás, la raíz, o sea la parte subterránea, constituye el "soporte" originario de la vegetación aérea, lo que corresponde a la "prioridad" de naturaleza de los *Ásura* con respecto a los *Deva;* y no sin razón, seguramente, la lucha entre los *Deva y los Ásura* se desarrolla principalmente por la posesioón del "licor de inmortalidad".

De la relación estrecha entre el "licor de inmortalidad" y el "Árbol de Vida" resulta una consecuencia muy importante desde el punto de vista más particular de las ciencias tradicionales: el "elixir de vida" está más propiamente en relación con lo que puede llamarse el aspecto "vegetal" de la alquimia[723], correspondiendo a lo que es la "piedra filosofal" en el aspecto "mineral" de aquélla; podría decirse, en suma, que el "elixir" es la "esencia vegetal" por excelencia.

Por otra parte, no debe objetarse contra esto el empleo de expresiones tales como "licor de oro", la cual, exactamente como la de "rama de oro" a que nos referíamos antes, alude en realidad al carácter "solar" del objeto de que se trata; y recordaremos aún, a este respecto, la representacioón del sol como "fruto del Árbol de Vida", fruto que, por lo demás, se designa también, precisamente, como una "manzana de oro".

Es claro que, pues encaramos estas cosas desde el punto de vista del principio, lo vegetal y lo mineral deben entenderse aquí simbólicamente sobre todo, es decir que se trata fundamentalmente de sus "correspondencias" o sea de lo que representan, respectivamente, en el orden cósmico; pero ello no impide en absoluto que pueda tomárselos también en sentido literal cuando se encaran ciertas aplicaciones particulares. A este respecto, no sería difícil encontrar también la oposición de que hemos hablado acerca de la doble naturaleza del vegetal: así, la alquimia vegetal, en la aplicación médica de que es susceptible, tiene por "reverso", si así puede decirse, la "ciencia de los venenos"; por lo demás, en virtud misma de dicha oposición, todo lo que es "remedio" en cierto aspecto es a la vez "veneno" en un aspecto contrario[724].

Naturalmente, no podemos desarrollar aquí todo lo que implica esta última observación; pero ella permitirá por lo menos entrever las aplicaciones precisas de que es capaz, en un dominio como el de la medicina tradicional, un simbolismo tan "principial" en sí mismo como lo es el del "Árbol de Vida" y el "Árbol de Muerte".

[723] Este aspecto ha sido desarrollado sobre todo en la tradición taoísta, de modo más explícito que en ninguna otra.

[724] En sánscrito, la palabra *visha,* 'veneno' o 'bebida de muerte', se considera como antónimo de *ámrta* o 'bebida de inmortalidad'.

LIV

EL SIMBOLISMO DE LA ESCALA[725]

Hemos mencionado anteriormente[726] el simbolismo conservado entre los indios de América del Norte, según el cual los diferentes mundos se representan como una serie de cavernas superpuestas y los seres pasan de un mundo a otro subiendo a lo largo de un árbol central. Un simbolismo semejante se encuentra realizado, en diversos casos, por ritos en los cuales el hecho de trepar a un árbol representa el ascenso del ser según el "eje"; tales ritos son védicos tanto como "shamánicos", y su difusión misma es un indicio de su carácter verdaderamente "primordial".

El árbol puede reemplazarse por algún otro símbolo "axial" equivalente, por ejemplo el mástil de un navío; conviene observar a este respecto que, desde el punto de vista tradicional, la construcción de una nave, lo mismo que la de una casa o un carro, es la realización de un "modelo cósmico"; y resulta también interesante notar que la "cofa", situada en la parte superior del mástil rodeándolo circularmente, ocupa de modo muy exacto el lugar del "ojo" del domo, atravesado en su centro por el eje incluso cuando éste no se encuentra materialmente figurado. Por otra parte, los aficionados al "folklore" podrán observar que el vulgar "mástil de cucaña" de las fiestas rurales no es sino el vestigio incomprendido de un rito similar a aquellos a que acabamos de referirnos: también en este caso, un detalle particularmente significativo es el círculo suspendido en lo alto del mástil, al cual se trata de alcanzar trepando por éste (círculo al cual el mástil atraviesa y traspasa,

[725] [Publicado en *É. T.,* mayo de 1939].

[726] [Cap. XLI: "La Puerta estrecha".]

tal como el del navío traspasa la cofa y el del *stûpa* traspasa el domo); ese círculo es también, manifiestamente, la representación del "ojo solar", y se reconocerá que no es ciertamente la supuesta "alma popular" quien ha podido inventar tal simbolismo.

Otro símbolo muy difundido e inmediatamente vinculado con el mismo orden de ideas, es el de la escala, y se trata también de un símbolo "axial"; como lo dice A. K. Coomaraswamy", el "Eje del Universo es como una escala por la cual se efectúa un perpetuo movimiento ascendente y descendente"[727]. Permitir que tal movimiento se realice es, en efecto, el destino esencial de la escala; y puesto que, según acabamos de ver, el árbol o el mástil desempeña también la misma función, bien puede decirse que en este respecto la escala es su equivalente. Por otra parte, la forma más particular de la escala sugiere algunas observaciones; sus dos travesaños verticales corresponden a la dualidad del "Árbol de la Ciencia", o, en la Cábala hebrea, a las dos "columnas", la de derecha y la de izquierda, del "árbol sefirótico"; ni unos ni otras son propiamente "axiales", y la "columna del medio", que es la propiamente "axial", no está figurada de modo sensible (como en el caso en que tampoco lo está el pilar central de un edificio); pero, por lo demás, la escala íntegra, en su conjunto, se encuentra en cierto modo "unificada" por los peldaños que unen a los dos travesaños entre sí, y que, hallándose situados horizontalmente entre éstos, tienen forzosamente sus respectivos puntos medios ubicados sobre el eje mismo[728]. Se ve que la escala ofrece, así, un simbolismo muy completo: es, podría decirse, como un "puente" vertical que se eleva a través de todos los mundos y permite recorrer toda su jerarquia, pasando de peldaño en peldaño; y, a la vez, los peldaños son los mundos mismos, es decir, los diferentes niveles o grados de la Existencia universal[729].

Esta significación es evidente en el simbolismo bíblico de la escala de Jacob, a lo largo de la cual suben y bajan los ángeles; y sabido es que Jacob, en el lugar donde había tenido la visión de esa escala, colocó una piedra,que "erigió como un pilar" y que es también una figura del "Eje del Mundo", en cierto modo como sustituto de la escala misma[730]. Los ángeles representan propiamente los estados superiores del ser; a ellos, pues, corresponden también más en particular los peldaños, lo que se explica por el hecho de que la escala debe considerarse como apoyada en tierra por su parte inferior, es decir que, para nosotros, nuestro mundo mismo es el "soporte" a partir del cual debe efectuarse el ascenso. Aun suponiendo que la escala se prolongue subterráneamente para comprender la totalidad de los mundos —como debe hacerlo en realidad—, su parte inferior sería en tal caso invisible, como lo es, para los seres llegados a una "caverna" situada en determinado nivel , toda la parte del árbol Central que se extiende por debajo de ella; en otros términos, como los peldaños inferiores ya se han recorrido, no cabe considerarlos efectivamente en lo que

[727] *The. Inverted Tree,* p. 20.

[728] En el antiguo hermetismo cristiano, se encuentra como equivalente, a este respecto, cierto simbolismo de la letra H, con sus dos trazos verticales y el horizontal que los une.

[729] El simbolismo del "puente", en sus diversos aspectos, podría dar lugar, naturalmente a muchas otras consideraciones [véase caps. LXIII y LXIV]; cabría también recordar, en relación con este asunto el simbolismo islámico de la "tabla guardada" (*el-lawhu-l-mahfûz*), prototipo "intemporal" de las Escrituras sagradas, la cual, desde lo más alto de los cielos, desciende verticalmente atravesando todos los mundos.

[730] Cf. *Le Roi du Monde*, cap. IX.

concierne a la realización ulterior del ser, en la cual no podrá intervenir sino el recorrido de los peldaños superiores.

Por eso, sobre todo cuando la escala se emplea como elemento de ciertos ritos iniciáticos, sus peldaños se consideran expresamente como representación de los diversos cielos, es decir, de los estados superiores del ser; así, especialmente, en los misterios de Mithra, la escala tenía siete peldaños puestos en relación con los siete planetas, y, según se dice, hechos de los metales correspondientes respectivamente a aquellos; el recorrido de tales peldaños figuraba el de otros tantos grados sucesivos de iniciación. Esta escala de siete peldaños se encuentra también en ciertas organizaciones iniciáticas medievales, de donde pasó sin duda, más o menos directamente, a los altos grados de la masonería escocesa, segun lo hemos señalado al hablar de Dante[731]; aquí los peldaños están referidos a otras tantas "ciencias", pero esto no implica en el fondo diferencia alguna, ya que, según Dante mismo, esas "ciencias" se identifican con los "cielos"[732]. Va de suyo que, para corresponder así a estados superiores y a grados de iniciación, esas ciencias no podían ser sino ciencias tradicionales entendidas en su sentido más profundo y más propiamente esotérico, y ello inclusive para aquellas cuyos nombres, para los modernos, no designan ya, en virtud de la degradación a que hemos aludido repetidamente, sino ciencias o artes profanas, es decir algo que, con relación a aquellas verdaderas ciencias, no es en realidad nada mas que una cascara huera y un "residuo" privado de vida.

En ciertos casos, se encuentra también el símbolo de una escala doble, lo que implica la idea de que la subida debe ser seguida de un redescenso; se suben entonces, por un lado, peldaños que son "ciencias", es decir, grados de conocimiento correspondientes a la realización de otros tantos estados, y se baja del otro lado por peldaños que son "virtudes", es decir, los frutos de esos mismos grados de conocimiento aplicados a sus niveles respectivos[733]. Por lo demás, puede observarse que, inclusive en el caso de la escala simple, uno de los travesaños puede considerarse también, en cierto modo, como "ascendente" y el otro como "descendente", según la significación general de las dos corrientes cósmicas, la de derecha y la de izquierda, con las cuales dichos travesaños se encuentran igualmente en correspondencia, en razón misma de su situación "lateral" con respecto al eje verdadero, que no por ser invisible deja de constituir el elemento principal del símbolo, aquel al cual todas las partes de éste deben ser referidas si se quiere comprender cabalmente el significado de ellas.

A estas diversas indicaciones agregaremos aún, para terminar, la de un simbolismo algo diferente que se encuentra también en ciertos rituales iniciáticos: el ascenso de una escalera en espiral; en este caso se trata, podría decirse, de una ascensión menos directa, puesto que, en vez de realizarse verticalmente según la dirección del eje mismo, se realiza según las vueltas de la hélice que se enrolla en torno del eje, de modo que su avance aparece más como "periférico" que como "central"; pero, en principio, el resultado final

[731] *L'Ésotérisme de Dante*, caps. II y III.

[732] *Convivio*, II, XIV.

[733] Debe decirse que esta correspondencia del ascenso y el redescenso parece a veces invertida; pero ello puede provenir simplemente de alguna alteración del sentido primitivo, como ocurre a menudo en el estado más o menos confuso e incompleto en que han llegado a la época actual los rituales iniciáticos occidentales.

debe ser no obstante el mismo, pues se trata siempre de una subida a través de la jerarquía de los estados del ser, y las espiras sucesivas de la hélice son también, según lo hemos explicado ampliamente en otra ocasión[734], una representación exacta de los grados de la Existencia universal.

LV

EL "OJO DE LA AGUJA"[735]

Según hemos dicho anteriormente, una de las representaciones del símbolo de la "puerta estrecha" es el "ojo de la aguja", particularmente mencionado con esa significación en un conocido texto evangélico[736]. La expresión "ojo de la aguja" es particularmente significativa a este respecto, pues relaciona más directamente ese símbolo con algunos de sus equivalentes, como el "ojo" del domo en el simbolismo arquitectónico: se trata de figuraciones diversas de la "puerta solar", que a su vez se designa también como "Ojo del Mundo". Se advertirá además que la aguja, cuando se la pone verticalmente, puede tomarse como figura del "Eje del Mundo", y entonces, estando en alto la extremidad perforada, hay exacta coincidencia entre la posición del "ojo" de la aguja y la del "ojo" del domo.

Este mismo símbolo tiene también otras conexiones interesantes, que han sido señaladas por Ananda K. Coomaraswamy[737]: en un *Játaka* [o relato de las 'Vidas anteriores' del Buddha], donde se trata de una aguja milagrosa (en realidad idéntica al *vajra*), el ojo de la aguja se designa con la palabra pâli *pâsa*[738]. Esta palabra es la misma que el sánscrito *pâça,* que tiene originariamente el sentido de 'nudo' o de 'ojal'; esto parece indicar, en primer lugar, según lo señala Coomaraswamy, que en una época muy antigua las agujas no eran perforadas como lo han sido más tarde, sino solo recurvadas en uno de sus extremos,

[734] Ver *Le Symbolisme de la Croix.*

[735] [Publicado en *É. T.*, enero de 1940].

[736] *San Mateo*, XIX, 24.

[737] *Some Pâli Words*, s. v. *Pâsa*, pp. 166-67.

[738] *Játaka 3, 282: pâse víjjhivâ,* 'atravesada por un agujero' o 'un ojo'.

formando así una especie de ojal por donde pasaba el hilo; pero lo más importante para nosotros es la relación existente entre esa aplicación del término *pâça* al ojo de la aguja y sus otras significaciones más habituales derivadas igualmente, por lo demás, de la idea primera de "nudo".

El *pâça*, en efecto, en el simbolismo hindú, es con más frecuencia un "nudo corredízo" o "lazo" que sirve en la caza para coger a los animales; en esta forma, es uno de los principales emblemas de *Mrtyu* [la 'Muerte'] o de *Yama* [el dios de los muertos], y también de *Váruna*; y los "animales" a los cuales cogen por medio de ese *pâça* son en realidad todos los seres vivientes (*paçu*). De ahí también el sentido de "atadura" o "vínculo": el animal, así cogido, se encuentra atado por el nudo corredizo que se cierra en torno de él; del mismo modo, el ser viviente está atado por las condiciones limitativas que lo retienen en su estado particular de existencia manifestada. Para salir de este estado de *paçu*, es preciso que el ser se libere de esas condiciones, es decir, en términos simbólicos, escape del *pâça*, o pase a través del nudo corredizo sin que éste se le ciña; lo cual equivale a decir que el ser pase por las quijadas de la Muerte sin que ellas se cierren sobre él[739]. El ojal del *pâça* es, pues, como lo dice Coomaraswamy, otro aspecto de la "puerta estrecha", exactamente como el "enhebrar la aguja" representa el paso a través de esa misma "puerta solar" en el simbolismo del bordado; agregaremos que el hilo que pasa por el ojo de la aguja tiene también como equivalente en otro simbolismo, el del tiro con arco, la flecha que atraviesa el blanco por el centro; y de esto se dice propiamente "dar en el blanco", expresión también muy significativa en el mismo respecto, pues el paso de que se trata, por el cual se efectúa la "salida del cosmos", es también el "blanco" o la meta que debe alcanzarse para encontrarse finalmente "liberado" de los vínculos o ataduras de la existencia manifestada.

Esta última observación nos lleva a precisar, con Coomaraswamy, que solo en lo concerniente a la "última muerte", aquella que precede inmediatamente a la "liberación" y después de la cual ya no hay retorno a ningún estado condicionado, el "enhebrar la aguja" representa verdaderamente el paso por la "puerta solar", ya que, en cualquier otro caso, no puede tratarse aún de una "salida del cosmos". Empero, analógicamente y en un sentido relativo, puede hablarse también de "pasar por el ojo de la aguja"[740] o de "escapar al *pâça*", para designar todo paso de un estado a otro, pues este paso es siempre una "muerte" con relación al estado antecedente a la vez que un "nacimiento" con relación al estado consecuente, según lo hemos explicado ya en diversas ocasiones.

Hay aún otro aspecto importante, del cual no hemos hablado todavía, en el simbolismo del *pâça*: el que lo refiere más particularmente al "nudo vital"[741], y nos falta mostrar cómo esto se relaciona de modo igualmente estricto con el mismo orden de consideraciones. En efecto, el "nudo vital" representa el vínculo que mantiene reunidos entre sí los diferentes elementos constitutivos de la individualidad; él es, pues, quien

---

[739] Cf. las figuraciones simbólicas de *Shinje,* forma tibetana de *Yama.*

[740] Cf. Dante, *Purgatorio,* X, 16.

[741] Este símbolo, del "nudo vital", en los ritos del *Compagnonnage,* está representado por una corbata anudada en forma especial; es evidente la equivalencia con el nudo corredizo o el ojal del *pâça* [forma sánscrita correspondiente al *pâli pâsa*].

mantiene al ser en su condición de *paçu*, ya que, cuando ese vínculo se rompe o deshace, se sigue de ello la desagregación de dichos elementos, la cual es, propiamente, la muerte de la individualidad, que entraña el paso del ser a otro estado. Transponiendo esto al orden de la "Liberación" final, puede decirse que, cuando el ser alcanza a pasar por el ojal del *pâça* sin que éste se apriete y lo coja de nuevo, es como si ese ojal se desatara para él, y ello de modo definitivo; no son, en suma, sino dos maneras diferentes de expresar la misma cosa. No insistiremos aquí sobre este asunto del "nudo vital", que podría llevarnos a muchos otros desarrollos; hemos indicado en otro lugar[742] cómo, en el simbolismo arquitectónico, tiene su correspondencia en el "punto sensible" del edificio, siendo éste la imagen de un ser viviente lo mismo que de un mundo, según se lo encare desde el punto de vista "microcósmico" o "macrocósmico"; pero, por el momento, lo que acabamos de decir basta para mostrar que la "disolución" de ese nudo, que es igualmente el "nudo gordiano" de la leyenda griega, constituye también, en el fondo, un equivalente del paso del ser a través de la "puerta solar".

LVI

EL PASO DE LAS AGUAS[743]

Ananda K. Coomaraswamy ha señalado que, en el budismo como en el brahmanismo, la "Vía del Peregrino", representada como un "viaje", puede ponerse en relación de tres modos distintos con el río simbólico de la vida y la muerte: el viaje puede cumplirse, sea remontando la corriente hacia la fuente de las aguas, sea atravesando las aguas hacia la otra orilla, sea descendiendo la corriente hacia el mar[744]. Como ese autor bien lo indica, tal uso de diferentes simbolismos, contrarios solo en apariencia pero en realidad con el mismo significado espiritual, es concorde con la naturaleza misma de la metafísica, que no es jamás "sistemática" sin dejar por eso de ser siempre perfectamente coherente; solo es menester, pues, tomar en cuenta el sentido preciso en el cual el símbolo del "río", con su fuente, sus orillas y su desembocadura, debe ser entendido en cada caso.

El primero, el del "remontar la corriente", es quizá el más notable en ciertos respectos, pues entonces siempre ha de concebirse el río como identificado con el "Eje del Mundo": es el "río celeste", que desciende hacia la tierra y que, en la tradición hindú, se designa con nombres tales como los de *Gangâ* ['Ganges'] y *Sarásvatî*, que son propiamente los nombres de ciertos aspectos de la *Çakti*. En la Cábala hebrea, ese "río de la vida" tiene su correspondencia en los "canales" del árbol sefirótico, por los cuales los influjos del "mundo de arriba" se transmiten al "mundo de abajo", y que están también en relación directa con la *Shejináh* ['Presencia divina'], que es en suma el equivalente de la *Çakti*; y en la Cábala se habla igualmente de las aguas que "fluyen hacia arriba", lo que es una

[742] [Ver el artículo "Cologne ou Strasbourg?", en *V. I.*. enero de 1927, texto que será incluido en la compilación póstuma *Tradition primordiale et formes particulières*].

[743] [Publicado en *É. T.*. febrero de 1940].

[744] *Some Pâli Words,* s. v. *Samudda*, pp. 184-88.

expresión del retorno hacia la fuente celeste, representada entonces, no precisamente por el acto de remontar la corriente, sino por una inversión del sentido de esa corriente misma. En todo caso, se trata siempre de una "reversión" (*retournement),* que por lo demás, según lo señala Coomaraswamy, estaba figurada en los ritos védicos por la inversión del poste sacrificial, otra imagen del "Eje del Mundo"; y se ve inmediatamente así que todo ello se vincula íntimamente con el simbolismo del "árbol invertido", al cual nos hemos referido antes.

Cabe señalar todavía que hay aquí a la vez una semejanza y una diferencia con el simbolismo de los cuatro ríos del Paraíso terrestre: éstos fluyen horizontalmente por la superficie de la tierra, y no verticalmente, según la dirección "axial"; pero tienen su fuente al pie del "Árbol de Vida", el cual, naturalmente, es el mismo "Eje del Mundo" y también el árbol sefirótico de la Cábala. Puede decirse, pues, que los influjos celestes, descendiendo del "Árbol de Vida" y llegando así al centro del mundo terrestre, se difunden inmediatamente por éste en la dirección de los cuatro ríos; o bien, reemplazando el "Árbol de Vida" por el "río celeste", que este río, llegando a tierra, se divide y fluye según las cuatro direcciones del espacio. En tales condiciones, el acto de "remontar la corriente" podrá considerarse como efectuado en dos fases: la primera, en el plano horizontal, conduce al centro de este mundo; la segunda, partiendo de aquí, se realiza verticalmente según el eje, y ésta es la considerada en el caso precedente; agreguemos que las dos fases sucesivas tienen, desde el punto de vista iniciático, su correspondencia respectiva en los dominios de los "pequeños misterios" y los "grandes misterios".

El segundo caso, el del simbolismo de la travesía de una a otra ribera, es sin duda más frecuente y más generalmente conocido; el "paso del puente" (que puede ser también el de un vado) se encuentra en casi todas las tradiciones y también, más particularmente, en ciertos rituales iniciáticos[745]; la travesía puede efectuarse también en una balsa o en una barca, lo que corresponde entonces al simbolismo muy general de la navegación[746]. El río que se trata de atravesar así es más en especial el "río de la muerte"; la orilla de donde se parte es el mundo sujeto al cambio, es decir, el dominio de la existencia manifestada (considerada en particular, más a menudo, en su estado humano y corporal, ya que de éste debemos partir de hecho actualmente), y la "otra ribera" es el *Nirvâna,* el estado del ser definitivamente liberado de la muerte.

[745] De ahí la significación simbólica de palabras como *Pontifex* y *Tirthánkara*, de que hemos hablado en otro lugar; de ahí también, en sánscrito, diversos términos que contienen etimológicamente la idea de "atravesar", inclusive el de *Avatâra*, que expresa literalmente una "travesía descendente" (*avatárana*), es decir, el "descenso" de un Salvador.

[746] Coomaraswamy osbserva, a este respecto, que el símbolo de la barca salvadora (en sánscrito *nâvâ* en latín *navis*) se encuentra en la designación de la "nave" de una iglesia; esa barca es un atributo de san Pedro después de haberlo sido de Jano, así como las llaves, según lo hemos explicado en otro lugar.

En cuanto al tercer caso, el del "descenso de la corriente", el Océano[747] debe aquí considerarse no como una extensión de agua que atravesar, sino, al contrario, como el objetivo o meta que ha de alcanzarse, y por lo tanto como una representación del *Nirvâna;* el simbolismo de las dos riberas es entonces diferente que en el caso anterior, e inclusive hay en ello un ejemplo del doble sentido de los símbolos, pues ya no se trata de pasar de una a otra, sino de evitarlas igualmente a ambas: son, respectivamente, el "mundo de los hombres" y el "mundo de los dioses", o bien, dicho de otro modo, las condiciones "microcósmicas" *(adhyâtma)* y "macrocósmicas" *(adhidévata).* Para alcanzar el objetivo, hay también otros peligros que evitar en la corriente misma; estan simbolizados, especialmente, por el cocodrilo, que se mantiene "contra la corriente", lo que implica, con toda evidencia, que el viaje se realiza en el sentido de ésta; ese cocodrilo de abiertas fauces al cual se trata de escapar representa la Muerte *(Mrtyu)* y, como tal, es el "guardián de la Puerta", estando ésta figurada entonces por la desembocadura del río (la cual debería considerarse más exactamente, según lo dice Coomaraswamy, como una "boca" del mar, en la cual se vierte el río); tenemos aquí, pues, otro símbolo más de la "Puerta", que se agrega a todos los que hemos tenido oportunidad de estudiar anteriormente.

LVII

LOS SIETE RAYOS Y EL ARCO IRIS[748]

Hemos hablado en diferentes oportunidades del simbolismo de los "siete rayos" del sol[749]; cabría preguntarse si estos "siete rayos" no tienen alguna relación con lo que se designa ordinariamente como los "siete colores" del arco iris, pues éstos representan literalmente las diferentes radiaciones de que se compone la luz solar. Hay, en efecto, una relación, pero a la vez esos supuestos "siete colores" son un ejemplo típico del modo en que un dato tradicional auténtico puede ser deformado a veces por la incomprensión común. Esa deformación, en un caso como éste, es, por lo demás, fácilmente explicable: se sabe que debe haber un septenario, pero, como uno de sus términos no resulta hallable, se lo sustituye por otro que no tiene en realidad ninguna razón de ser; el septenario parece asi quedar reconstituido, pero lo es de tal manera que su simbolismo resulta enteramente falseado. Si ahora se pregunta por qué uno de los términos del verdadero septenario escapa así al vulgo, la respuesta es igualmente fácil: ese término es el que corresponde al "séptimo rayo", es decir, al rayo "central" o "axial" que pasa "a través del sol" y que, no siendo un rayo como los otros, no es representable como ellos[750]; por eso mismo, y tambien en razón

[747] *Samudra* (en pâli, *samudda)* es literalmente la 'reunión de las aguas' lo que recuerda las palabras del *Génesis*: "Reúnanse las aguas de debajo de los cielos en un lugar"; es el lugar donde van a juntarse todos los rios, así como, en los diversos simbolismos de la cúpula, la rueda y el parasol, las vigas o los rayos, según el caso, convergen todos hacia la parte central.

[748] [Publicado en *É. T.*, junio de 1940].

[749] [Ver cap. XLI: "La Puerta estrecha", y L: "Los símbolos de la analogía"].

[750] Con referencia al comienzo del *Tao-te king,* podría decirse que cada uno de los demás rayos es "una vía"' pero que el séptimo es "la Vía".

de todo el conjunto de sus conexiones simbólicas y propiamente iniciáticas, dicho término tiene un carácter particularmente misterioso; y, desde este punto de vista, podría decirse que la sustitución de que tratamos tiene por efecto disimular el misterio a los ojos de los profanos; poco importa, por lo demás, que el origen de ello haya sido intencional o se haya debido a una mala inteligencia involuntaria, lo que sin duda sería harto difícil determinar exactamente[751].

En realidad, el arco iris no tiene siete colores, sino solamente seis; y no hace falta reflexionar demasiado para darse cuenta de ello, pues basta apelar a las más elementales nociones de física: hay tres colores fundamentales, el azul, el amarillo y el rojo, y tres colores complementarios de ellos, es decir, respectivamente, el anaranjado, el violeta y el verde, o sea, en total, seis colores. Existe también, naturalmente, una infinidad de matices intermediarios, y la transición de uno a otro se opera en realidad de manera continua e insensible; pero evidentemente no hay ninguna razón valedera para agregar uno cualquiera de esos matices a la lista de los colores, pues si no se podría igualmente considerar toda una multitud, y, en tales condiciones, la limitación misma de los colores a siete se hace, en el fondo, incomprensible; no sabemos si algún adversario del simbolismo ha hecho nunca esta observaciosn, pero en tal caso sería bien sorprendente que no haya aprovechado la oportunidad para calificar a ese número de “arbitrario”. El índigo, que se acostumbra enumerar entre los colores del arco iris, no es en realidad sino un simple matiz intermediario entre el violeta y el azul[752], y no hay más razón para considerarlo como un color distinto de la que habría para considerar del mismo modo cualquier otro matiz, como, por ejemplo, un azul verdoso o amarillento; además, la introducción de ese matiz en la enumeracioón de los colores destruye por completo, la armonía de la distribución de los mismos, la cual, si, al contrario, nos atenemos a la noción correcta, se efectúa regularmente. según un esquema geométrico muy simple y a la vez muy significativo desde el punto de vista simbólico. En efecto, pueden colocarse los tres colores fundamentales en los vértices de un triángulo y los tres complementarios respectivos en los de un segundo triángulo

[751] Hemos encontrado, desgraciadamente sin referencia precisa, una indicación bastante curiosa a este respecto: el emperador Juliano alude en algún lugar a la “divinidad de los siete rayos [luminosos]” (*Heptaktis*) cuyo carácter solar es evidente, diciendo que era en la doctrina de los Misterios un tema sobre el cual convenía guardar la mayor reserva; si llegara a establecerse que la errónea noción de los “siete colores” se remonta a la Antigüedad, cabría preguntarse si no fue difundida deliberadamente por los iniciados en esos Misterios, que habrían encontrado así el medio de asegurar la conservación de un dato tradicional sin empero dar a conocer exteriormente el verdadero sentido; en caso contrario, habría que suponer que el término sustitutivo haya sido inventado en cierto modo por el vulgo mismo, el cual tendría simplemente conocimiento de la existencia de un septenario cuya real constitución ignoraba; por otra parte, puede que la verdad se encuentre en una combinación de ambas hipótesis, pues es muy posible que la opinión actualmente corriente de los “siete colores” represente la culminación de varias deformaciones sucesivas del dato inicial.

[752] La designación misma de “índigo” es manifiestamente moderna, pero puede que haya reemplazado a alguna otra designación más antigua, o que ese matiz mismo haya en alguna época sustituido a otro para completar el septenario vulgar de los colores; para verificarlo, sería necesario, naturalmente, emprender investigaciones históricas para las cuales no disponemos del tiempo ni del material necesarios; pero este punto, por lo demás, no tiene para nosotros sino una importancia enteramente secundaria, ya que nos proponemos solo mostrar en qué es errónea la concepción actual expresada por la enumeración ordinaria de los colores del arco iris, y cómo deforma la verdadera concepción tradicional.

inverso con respecto al primero, de modo que cada color fundamental y su complementario se encuentren situados en dos puntos diametralmente opuestos; y se ve que la figura así formada no es sino la del "sello de Salomón". Si se traza la circunferencia en la cual ese doble triángulo se inscribe, cada uno de los colores complementarios ocupará en ella el punto medio del arco comprendido entre los puntos donde se sitúan los dos colores fundamentales cuya combinación lo produce (y que son, por supuesto, los dos colores fundamentales distintos de aquel que tiene por complementario el color considerado); los matices intermediarios corresponderán, naturalmente, a todos los demás puntos de la circunferencia[753] pero, en el doble triángulo, que es aquí lo esencial, evidentemente no hay lugar sino para seis colores[754].

Estas consideraciones podrían inclusive parecer demasiado simples para que fuera útil insistir tanto en ellas; pero, a decir verdad, es menester muy a menudo recordar cosas de este género, para rectificar las ideas comúnmente aceptadas, pues lo que debería ser lo más inmediatamente aparente es precisamente lo que la mayoría de la gente no sabe ver; el "buen sentido" verdadero es muy diferente del "sentido común" con el cual se tiene la fastidiosa costumbre de confundirlo, y sin duda alguna está muy lejos de ser, como lo pretendía Descartes, "la cosa mejor repartida del mundo".

Para resolver la cuestión del séptimo término que debe realmente agregarse a los seis colores para completar el septenario, es menester que nos refiramos a la representación geométrica de los "siete rayos", tal como la hemos explicado en otra oportunidad, por las seis direcciones del espacio, que forman la cruz de tres dimensiones, y por el centro mismo de que esas direcciones emanan. Importa señalar ante todo las estrechas similitudes de esta representación con la que acabamos de indicar para los colores: como éstos, las seis direcciones se oponen dos a dos, según tres rectas que, extendiéndose de una a otra parte del centro, corresponden a las tres dimensiones del espacio; y, si se quiere dar una representación plana, evidentemente no se puede sino figurarlas por tres diámetros que forman la rueda de seis rayos (esquema general del "crisma" y de los otros diversos símbolos equivalentes); ahora bien: esos diámetros son los que unen los vértices opuestos de los dos triángulos del "sello de Salomón", de modo que las dos representaciones en realidad se identifican[755]. Resulta de aquí que el séptimo término deberá desempeñar, con respecto a los seis colores, el mismo papel que el centro con respecto a las seis direcciones;

---

[753] Si se quisiera considerar un color intermedio entre cada uno de los seis principales, como lo es el índigo entre el violeta y el azul, se tendrían en total doce colores y no siete; y, si se quisiera llevar aún más lejos la distinción de los matices, sería preciso, siempre por evidentes razones de sistema, establecer un mismo número de divisiones en cada uno de los intervalos comprendidos entre dos colores; no es, en suma, sino una aplicación enteramente elemental del principio de razón suficiente.

[754] Podemos observar de paso que el hecho de que los colores visibles ocupen así la totalidad de la circunferencia y se unan en ella sin discontinuidad alguna muestra que constituyen real y verdaderamente un ciclo completo (participando a la vez el violeta del azul, del que es vecino, y del rojo, que se encuentra en el otro borde del arco iris), y que, por consiguiente, las demás radiaciones solares no visibles, como las que la física moderna llama "rayos infrarrojos" y "ultravioletas", no pertenecen en modo alguno a la luz y son de naturaleza enteramente diferente de ésta; no hay, pues, como algunos parecen creerlo, "colores" que una imperfección de nuestros órganos nos impide ver, pues esos supuestos colores no podrían situarse en ningún lugar del círculo, y seguramente no podría sostenerse que éste sea una figura imperfecta o que presente alguna discontinuidad.

y, en efecto, se situará también en el centro del esquema, es decir, en el punto donde las oposiciones aparentes, que en realidad no son sino complementarismos, se resuelven en la unidad. Esto equivale a decir que ese séptimo término no es un color, así como el centro no es una dirección, pero que, como el centro es el principio de que procede todo el espacio con las seis direcciones, así también dicho término debe ser el principio de que derivan los seis colores y en el cual están sintéticamente contenidos. No puede ser, pues, sino el blanco, que es, efectivamente, "incoloro", como el punto es "sin dimensiones"; no aparece en el arco iris, así como tampoco el "séptimo rayo" aparece en una representación geométrica; pero todos los colores no son sino el producto de una diferenciación de la luz blanca, así como las direcciones del espacio no son sino el desarrollo de las posibilidades contenidas en el punto primordial.

El verdadero septenario, pues, está formado aquí por la luz blanca y los seis colores en los cuales se diferencia; y va de suyo que el séptimo término es en realidad el primero, puesto que es el principio de todos los demás, los cuales no podrían tener sin él existencia alguna; pero es también el último, en el sentido de que todos retornan finalmente a él: la reunión de todos los colores reconstituye la luz blanca que les ha dado nacimiento. Podría decirse que, en un septenario así constituido, uno está en el centro y seis en la circunferencia; en otros términos, tal septenario está formado por la unidad y el senario, correspondiendo la unidad al principio no-manifestado y el senario al conjunto de la manifestación. Podemos establecer una vinculación entre esto y el simbolismo de la "semana" en el *Génesis* hebreo, pues también aquí el séptimo término es esencialmente diferente de los otros seis: la Creacioón, en efecto, es la "obra de los seis días" y no de los siete; y el séptimo día es el del "reposo". Este séptimo término, que podría distinguirse como "término sabático", es verdaderamente también el primero, pues tal "reposo" no es sino el retorno del Principio creador al estado inicial de no-manifestación, estado del cual, por lo demás, no ha salido sino en apariencia, con respecto a la creación y para producirla según el ciclo senario, pero sin salir nunca de él en realidad, considerado en sí mismo.

Así como el punto no es afectado por el despliegue del espacio, aunque parezca salir de sí mismo para describir en él las seis direcciones, ni la luz blanca lo es por la irradiación del arco iris, aunque parezca dividirse en él para formar los seis colores, del mismo modo el Principio no-manifestado, sin el cual la manifestación no podría ser en modo alguno, aunque parezca actuar y expresarse en la "obra de los seis días" no es empero afectado en absoluto por esa manifestación; y el "séptimo rayo" es la "Vía" por la cual el ser, habiendo recorrido el cielo de la manifestación, retorna a lo no-manifestado y se une efectivamente al

[755] Señalemos además que podría considerarse una multitud indefinida de direcciones, haciendo intervenir todas las direcciones intermedias, las cuales corresponden así a los matices intermedios entre los seis colores principales; pero no cabe considerar distintamente sino las seis direcciones "orientadas" que forman el sistema de coordenadas ortogonales al cual todo el espacio está referido y por el cual está en cierto modo "mensurado" íntegramente; a este respecto también, la correspondencia entre las seis direcciones y los seis colores es, pues, perfectamente exacta.

Principio, del cual, empero, en la manifestación misma, jamás ha estado separado sino en modo ilusorio.

LVIII

IANUA CAELI[756]

En su importante estudio "*Svayamâtrinnâ Ianua Caeli*"[757], Ananda K. Coomaraswamy expone el simbolismo de la superestructura del altar védico, y más especialmente el de los tres ladrillos perforados *(svayamâtrinnâ)* que constituyen una de sus partes esenciales. Esos ladrillos, que pueden también ser piedras *(çárkara)*, deberían en principio, según su designacioón, ser "perforados de por sí", es decir, naturalmente, aunque en la práctica tal perforación haya podido ser artificial. Como quiera que fuere, se trata de tres ladrillos o piedras de forma anular, que, superpuestos, corresponden a los "tres mundos" (Tierra, Atmósfera y Cielo) y que, con otros tres ladrillos que representan a las "Luces universales" *(Agni, Vâtyu* y *Aditya),* forman el Eje vertical del Universo. Por otra parte, en antiguas monedas indias (y figuraciones similares se ven también en sellos babilonios) se encuentra una representacioón de los "tres mundos" en forma de tres anillos vinculados entre sí por una línea vertical que pasa por sus centros[758].

---

[756] [Publicado en *É. T.,* enero-febrero de 1946].

[757] En *Zalmoxis,* t. II, 1939.

[758] En la arquitectura islámica, se ve muy a menudo, en la sumidad de un minarete o de una *qubbah*, un conjunto de tres globos superpuestos y coronados por una media luna; esos tres globos representan igualmente tres mundos, que son *'àlam el-mulk, 'àlam el-malakút y 'àlam el-djabarû*t ['Mundo de la

De los tres ladrillos superpuestos, el más bajo corresponde arquitectónicamente al hogar (con el cual, por lo demás, el altar mismo se identifica por ser el lugar de manifestación de *Agni* en el mundo terrestre), y el más alto al "ojo" o abertura central del domo[759]; forman así, como dice Coomaraswamy, a la vez una "chimenea" y un "camino" (y la semejanza de ambos vocablos ciertamente no carece de significación, aun si, como puede ser, no estén directamente relacionados por la etimología)[760], "por donde *Agni* se encamina y nosotros mismos debemos encaminarnos hacia el Cielo". Además, al permitir el paso de un mundo a otro, paso que se efectúa necesariamente según el Eje del Universo, y ello en los dos sentidos opuestos, son la vía por la cual los *Deva* suben y descienden a través de estos mundos, sirviéndose de las tres "Luces universales" como de otros tantos peldaños, conforme a un simbolismo cuyo más conocido ejemplo es la "escala de Jacob"[761]. Lo que une estos mundos y les es en cierto modo común, aunque según modalidades diversas, es el "Hálito total" *(sarvprâna),* al cual corresponde aquí el vacío central de los ladrillos superpuestos[762]; y es también, según otro modo de expresión en el fondo equivalente, el *sûtrâtmâ* que, como ya lo hemos explicado en otro lugar, vincula todos los estados del ser entre sí y con su centro total, generalmente simbolizado por el sol, de modo que el *sûtrâtmâ* mismo se representa entonces como un "rayo solar", y, más precisamente, como el "séptimo rayo, que pasa directamente a través del sol[763].

Efectivamente, a este paso "a través del Sol" se refiere más propiamente el simbolismo del ladrillo superior, puesto que, como decíamos corresponde al "ojo" del domo o del "techo cósmico" (y recordaremos a este respecto que el sol se designa también como "Ojo del Mundo"), es decir, a la abertura por donde se cumple (y, en efecto, no puede cumplirse sino "por lo alto") la salida del cosmos, estando éste, con los diversos mundos

---

Realeza', 'Mundo de la Majestad', 'Mundo de la Omnipotencia'], y la media luna que los domina, símbolo de la Majestad [o Grandeza] divina (*el-Djalâl*), corresponde al cuarto mundo, *'àlam el-'izzah* ['Mundo de la Potencia o Gloria], el cual es "extracósmico" y por lo tanto está más allá de la "puerta" de que tratamos aquí; el asta vertical que soporta el conjunto es, evidentemente, idéntica al mástil de un *stûpa* búdico, así como a los otros diversos símbolos axiales similares de que hemos hablado en otras ocasiones.

[759] Ver "La Porte étroite" [aquí, cap. XLI: "La Puerta estrecha"].

[760] Coomaraswamy recuerda a este respecto el caso de los personajes "folklóricos" tales como san Nicolás y las diversas personificaciones de la Navidad, que se representan como descendiendo y reascendiendo por la chimenea, lo cual, en efecto, no deja de tener cierta relación con el asunto de que tratamos. [En cuanto a la semejanza entre las palabras "chimenea" y "camino", mucho mayor en francés (*cheminée*, *chemin*) que en español, es también visible en los términos latinos (de origen diverso entre sí) de los cuales aquéllos proceden: *caminus* y *camminus*. (N. del T.)].

[761] Ver "Le Symbolisme de l'échelle" [aquí, cap. LIV: "El simbolismo de la escala"]. Está claro que los *Deva* son, en la tradición hindú, lo mismo que los Ángeles en las tradiciones judeocristiana e islámica.

[762] Esto está en evidente relación con el simbolismo general de la respiración y con el de los "hálitos vitales".

[763] Todo este simbolismo debe entenderse a la vez en sentido macrocósmico y en sentido microcósmico, puesto que se aplica tanto a los mundos considerados en conjunto, según aquí se ve, como a cada uno de los seres manifestados en ellos. Esa conexión de todas las cosas con el sol se establece, naturalmente, por el "corazón", es decir, por el centro; y es sabido que el corazón mismo corresponde al sol y es como su imagen en cada ser particular.

que encierra, representado por el conjunto del edificio en el simbolismo arquitectónico. La correspondencia de esa abertura superior es el *Brahma-randhra* en el ser humano, vale decir el orificio situado en la coronilla, por el cual la arteria sutil axial *sushumnâ* está en continuidad constante con el "rayo solar" llamado análogamente *sushumna,* el cual no es sino el *sûtrâtmâ* considerado en su relación particular con este ser; así, el ladrillo superior puede ser asimilado también al cráneo del "Hombre cósmico", si se adopta un simbolismo "antropomórfico" para representar el conjunto del cosmos. Por otra parte, en el simbolismo zodiacal, esa misma abertura corresponde a Capricornio, que es la "puerta de los dioses" y está referido al *deva-yâna,* en el cual se cumple el paso "más allá del Sol"; mientras que Cáncer es la "puerta de los hombres" y está referido al *pitr-yâna,* por el cual el ser no sale del cosmos[764]; y puede decirse además que esas dos "puertas solsticiales" corresponden, para los seres que pasan por una u otra, a los casos en que la "puerta solar" está, respectivamente, abierta o cerrada. Como lo señala Coomaraswamy, los dos *yâna,* que están puestos así en relación con las dos mitades del ciclo anual, se refieren al norte y al sur en cuanto el movimiento aparente del sol es, por una parte, un ascenso hacia el norte partiendo de Capricornio, y por otra un descenso hacia el sur partiendo de Cáncer.

Así, pues, el sol, o más bien lo que él representa en el orden principial (pues va de suyo que se trata en realidad del "Sol espiritual")[765], es verdaderamente, en tanto que "Ojo del Mundo", la "puerta del Cielo", *Ianua Caeli,* descripta también en términos variados como un "ojo"[766], como una "boca"[767], o también como el cubo de la rueda de un carro; la significacioón axial de este último símbolo es, por lo demás, evidente[768].

Empero, cabe establecer aquí una distinción, para evitar lo que, para algunos por lo menos, podría dar lugar a confusiones: hemos dicho, en efecto, en otras oportunidades, con motivo del aspecto lunar del simbolismo de Jano (o, más exactamente, de *Ianus-Iana,* identificado, con *Lunus-Luna),* que la Luna es a la vez *Ianua Caeli* y *Ianua Inferni;* en este caso, en lugar de las dos mitades, ascendente y descendente, del ciclo anual, sería necesario, naturalmente, para establecer una correspondencia análoga[769], considerar las dos mitades, creciente y decreciente, de la lunación o del ciclo mensual.

Ahora bien; si el sol y la luna pueden considerarse ambos como *Ianua Caeli,* ello se debe a que, en realidad, el cielo no ha sido tomado en igual sentido en ambos casos: de modo general, en efecto, el término "cielo" puede emplearse para designar todo lo que se refiere a los estados suprahumanos; pero es evidente, que ha de establecerse una gran

---

[764] Ver "Les portes solsticiales" [aquí, cap. XXXV: "Las puertas solsticiales"] y "Le Symbolisme du Zodiaque chez les pythagoriciens" [aquí, cap. XXXVI: "El simbolismo del Zodiaco entre los pitagóricos"].

[765] Coomaraswamy emplea a menudo la expresión "*Supernal Sun*", 'Sol Superno'. [La nota del autor, después del término inglés, agrega: "que no nos parece posible traducir exacta y literalmente en francés", donde, efectivamente, no hay derivado del latín *supernus*. *(N. del T.)*].

[766] Ver "Le 'trou de l'aiguille'" [aquí, cap. LV: "El ojo de la aguja"].

[767] Volveremos más particularmente sobre este punto [en el capítulo siguiente].

[768] Las dos ruedas del "carro cósmico", situadas en los dos extremos del eje (que es entonces el Eje del Universo), son el cielo y la tierra (ver "Le dóme et la roue" [aquí. cap. XL: "La cúpula y la rueda"]); se trata, naturalmente, de la rueda "celeste".

[769] Análoga, decimos, pero no equivalente, pues, aun en el caso del *pitrîyâna,* jamás puede decirse que el sol sea *Ianua Inferni*.

diferencia entre aquellos de esos estados que pertenecen aún al cosmos[770] y lo que, al contrario, está más allá del cosmos mismo.

En lo que concierne a la "puerta solar", se trata del cielo que puede denominarse supremo o "extracósmico"; en cambio, en lo que concierne a la "puerta lunar", se trata solo del *svarga,* es decir, de aquel de los tres mundos que, aun siendo el más elevado, está empero comprendido en el cosmos lo mismo que los otros dos.

Para volver a la consideración del más alto de los tres ladrillos perforados del altar védico, puede decirse que la "puerta solar" se sitúa en su cara superior (que es la verdadera sumidad del edificio en conjunto), y la "puerta lunar" en su cara inferior, pues ese ladrillo mismo representa el *svarga;* por otra parte, la esfera lunar está descripta, efectivamente, como tocando la parte superior de la atmósfera o mundo, intermediario *(antariksha),* representada aquí por el ladrillo del medio[771].

Puede decirse entonces en los términos de la tradición hindú, que la "puerta lunar" da acceso al *Indra-loka* (ya que *Indra* es el regente del *svarga*) y la "puerta solar" al *Brahma-loka;* en las tradiciones de la Antigüedad occidental, al *Indra-loka* corresponde el "Elíseo" y al *Brahma-loka* el "Empíreo", siendo el primero "intracósmico" y "extracósmico" el segundo; y debemos agregar que solo la "puerta solar" es propiamente la "puerta estrecha" de que hemos hablado antes, por la cual el ser, saliendo del cosmos y estando por consiguiente definitivamente liberado de las condiciones de toda existencia manifestada, pasa verdaderamente "de la muerte a la inmortalidad".

---

[770] Son, propiamente, los estados de manifestación no-formal; debe considerarse que el Cosmos comprende toda la manifestación. tanto no-formal como formal, mientras que lo que está más allá del Cosmos es lo nomanifestado.

[771] Este mundo intermedio y la tierra *(Bhûmi)* pertenecen ambos al dominio del estado humano, del cual constituyen respectivamente, las modalidades sutil y burda o densa (*grossière*); por eso, como lo observa exactamente Coomaraswamy al señalar la correspondencia del simbolismo védico de los ladrillos perforados con el de los jades rituales *pi* y *tsung* de la tradición china que representan respectivamente el cielo y la tierra, el *pi,* que es un disco perforado en el centro, corresponde al ladrillo superior, mientras que el *tsung*, con forma de cilindro hueco por dentro y de paralelepípedo de base cuadrada por fuera debe considerarse como correspondiente al conjunto de los otros dos ladrillos, estando entonces el dominio humano total figurado por un solo objeto.

LIX

"KÁLA-MUKHA"[772]

En el estudio de que acabamos de hablar[773], A. K. Coomaraswamy examina incidentalmente otro símbolo cuyo significado está en relación con la *Ianua Caeli:* se trata de una "cabeza de monstruo" que, en formas variadas y a menudo más o menos estilizadas, se encuentra en las zonas más diferentes, donde ha recibido nombres igualmente diversos, en particular los de *Kâlamukha* y *Kîrti-mukha* en la India, y de *T'ao-t'ie* en China; se la encuentra también, no solo en Camboya y Java, sino incluso en América central, y tampoco es extraña al arte medieval europeo. Lo que importa destacar ante todo es que esa figuración se coloca generalmente sobre el dintel de una puerta o en la clave de bóveda de un arco, o bien en la sumidad de un nicho (*tórana*) que contiene la imagen de una divinidad; de un modo u otro, parece lo más a menudo vinculada con la idea de la puerta, lo que determina netamente su valor simbólico[774].

Se ha dado de esta figura cierto número de explicaciones (no nos referimos, por supuesto, a aquellas que no quieren ver sino un motivo simplemente "decorativo") que pueden contener parte de verdad, pero la mayoría de las cuales son insuficientes, aunque

[772] [Publicado en *É. T.*, marzo-abril de 1946].

[773] "*Swayamâtrinnâ: Janua Caeli*", en *Zalmoxis,* t. II, 1939.

[774] Coomaraswamy da la reproducción de una figura de *T'ao-t'ie,* de la época de los Han, a la cual hay como suspendido un anillo, la cual podría considerarse en cierto modo como el prototipo de la forma común de las aldabas, en uso hasta nuestros mismos días: la de una máscara de animal con un anillo en la boca; este anillo es en sí, en este caso un símbolo de la "puerta estrecha", como las fauces abiertas del monstruo lo es en otros.

más no fuera porque no podrían aplicarse indistintamente a todos los casos. Así, K. Marchal ha observado que en las figurillas especialmente estudiadas por él la mandíbula inferior falta casi siempre; este hecho, unido a la forma redonda de los ojos[775] y al modo en que los dientes se destacan, lo lleva a suponer que debió de tratarse, en el origen, de la imagen de un cráneo humano[776]. Empero, la mandíbula inferior no siempre está ausente, y existe particularmente en el *T'ao-t'ie* chino, aunque presente un aspecto bastante singular, como si se la hubiera cortado en dos partes simétricas rebatidas luego a cada lado de la cabeza, lo que Carl Hentze explica como una representación de los despojos desplegados de un oso o de un tigre[777]; esto puede ser exacto en ese caso particular, pero no lo será ya en otros, donde el monstruo tiene una boca de forma normal y más o menos abierta; e inclusive, en lo que concierne al *T'ao-t'ie,* dicha explicación no tiene en suma sino un valor "histórico" y no tiene nada que ver, naturalmente, con la interpretacioón simbólica.

El *T'ao-t'ie,* en realidad, no es, por lo demás, ni un tigre ni un oso ni ningún otro animal determinado, y C. Hentze describe así el carácter heterogéneo de esa máscara fantástica: "fauces de bestia carnicera armada de grandes colmillos, cuernos de búfalo o de carnero, cara y plumas de búho, muñones de alas y garras de ave de presa, ornamento frontal en forma de cigarra". Esta figura es muy antigua en China, pues se la encuentra casi constantemente en los bronces de la dinastía Shang[778]; el nombre *T'ao-t'ie,* que se traduce habitualmente por 'glotón' u 'ogro', parece no habérsele dado sino mucho más tarde, pero esa denominación no por eso es menos exacta, pues se trata, en efecto, de un monstruo "devorador". Esto vale igualmente para sus equivalentes en otras tradiciones, los cuales, aun si no presentan un caracter tan heterogéneo como el *T'ao-t'ie,* parecen, en todo caso, no poder reducirse nunca a la representación de un único animal: así, en la India, puede ser un león (y entonces se ha convenido en darle más en particular el nombre de *Kâla)*, o un *Mâkara* (símbolo de *Váruna*, lo que merece tomarse en cuenta en vista de las consideraciones que seguirán), o inclusive un águila, es decir, un *Gáruda;* pero, bajo todas estas formas, la significación.esencial permanece siempre idéntica.

En cuanto a esta significación, C. Hentze, en el artículo citado, ve ante todo en el *T'ao-t'ie* un "demonio de las tinieblas"; esto puede ser verdad encierto sentido, pero a condición de ser explicado con precision, como dicho autor lo ha hecho, por lo demás, en un posterior trabajo[779]. No es un "demonio" en el sentido ordinario del término, sino en el sentido original del *Ásura* védico, y las tinieblas de que se trata son en realidad las

[775] Esta forma es en realidad, muy generalmente, un rasgo característico de la representación tradicional de las entidades "terribles"; así, la tradición hindú la atribuye a los *Yaksha* y otros genios "guardianes", y la tradición islámica a los *Djinn.*

[776] "The Head of the Monster in Khmer and Far Eastern Decoration", en *Journal of the Indian Society of Oriental Art*, 1948.

[777] "Le Culte de l'ours et du tigre et le '*T'ao-t'ie*'", en *Zalmoxis*, t. I, 1938.

[778] Cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture;* este autor insiste particularmente en los elementos de dicha representación correspondientes al buey y al carnero, y ve en ello una posible relación con el hecho de que esos animales eran en la época de los Shang los que más a menudo servían para los sacrificios.

[779] *Die Sakralbronzen und ihre Bedeutung in der Frühchinesischen Kulturen,* Amberes, 1941. No conocemos directamente esta obra, pero debemos a Coomarasvamy la indicación del sentido en el cual el *T'ao-t'ie* se interpreta en ella.

"tinieblas superiores"[780]; en otros términos, se trata de un símbolo de la "Identidad Suprema" en cuanto alternativamente absorbe y emite la "Luz del Mundo". El *T'ao-t'ie* y los otros monstruos similares corresponden, pues, a *Vrtra y sus* diversos equivalentes, y también a *Váruna,* por el cual la luz o la lluvia es alternativamente retenida o soltada, alternancia que es la de los cielos involutivos y evolutivos de la manifestación universal[781]; así, Coomaraswamy ha podido decir con razón que ese rostro, cualesquiera fueren sus apariencias diversas, es verdaderamente la "Faz de Dios" que a la vez "mata y vivifica"[782]. No es, pues, precisamente una "calavera", como supone K. Marchal, a menos que se tome esta designacioón. en sentido simbólico; pero mas bien, como dice Coomaraswamy, es "la cabeza de la Muerte", o sea la de *Mrtyu,* otro de cuyos nombres es también *Kâla*[783].

Kâla es propiamente el Tiempo "devorador"[784], pero designa también, por transposición, al Principio mismo en cuanto "destructor", o más bien "transformador", con respecto a la manifestación, a la cual reduce al estado no-manifestado reabsorbiéndola en cierto modo en sí mismo, lo cual constituye el sentido más elevado en que puede entenderse la Muerte. Se lo asimila también, simbólicamente, al Sol, y sabido es, por otra parte, que el león, cuya máscara *(sinha-mukha)* adopta, es más particularmente un símbolo solar; esto nos reconduce a lo que exponíamos anteriormente sobre la *Ianua Caeli*, y Coomaraswamy recuerda a este respecto que Cristo, quien ha dicho: "Yo soy la Puerta", es también, a la vez, el "León de Judá" y el "Sol de los hombres"[785]. En las iglesias bizantinas, la figura del *Pantokrátôr* o Cristo "en majestad" ocupa la posición. central de la bóveda, es decir, la posición que corresponde precisamente al "ojo" del domo; y éste, según lo hemos explicado en otro lugar, representa, en la extremidad superior del "Eje del Mundo", la puerta por la cual se efectúa la "salida del cosmos"[786].

Volviendo a *Kâla,* la figuración heterogénea conocida en Java con el nombre de *Kâla-mákara,* en la cual los rasgos del *Mákara* se combinan con los del león, tiene también una significación esencialmente solar, y a la vez, por su aspecto de *Mákara,* se refiere más

---

[780] Ver nuestro estudio sobre "Les deux nuits" [incluido como cap. XXXI en el volumen *Initiation et réalisation spirituelle*].

[781] La luz y la lluvia son dos símbolos de los influjos celestes; volveremos sobre esta equivalencia [ver cap. LX].

[782] *El-Muhyi* y*, el-Mumit* ['El que da vida' y 'El que mata'] son dos nombres divinos en la tradición islámica.

[783] Coomaraswamy señala a este respecto empuñaduras de sables indonesios en que están figurados monstruos devoradores; es evidente que un símbolo de la Muerte es en tal caso particularmente apropiado. Por otra parte, cabe establecer una vinculación con ciertas representaciones de *Shinje*, la forma tibetana de *Yama,* donde aparece teniendo delante la "rueda de la Existencia" y con aspecto de disponerse a devorar todos los seres figurados en ella (ver M. Pallis, *Peaks and Lamas*, p. 146 [trad. esp.: *Cumbres y lamas,* p. 212]).

[784] Esta palabra tiene por significado primero el de 'negro', lo que nos reconduce una vez más al simbolismo de las "tinieblas", el cual, por lo demás, es aplicable dentro mismo de la manifestación a todo tránsito de un estado a otro.

[785] La "puerta solar" (*sûrya-dvâra*) es la "puerta de la Liberación" (*mukti-dvâra*); la "puerta" (*dvâra*) y la "boca" (*mukha*) son aquí símbolos equivalentes. El sol, en cuanto "Faz de Dios", está también representado por una máscara de león en un sarcófago cristiano de Ravena.

[786] Ver "La Porte étroite" [aquí, cap. XLI: "La puerta estrecha"].

precisamente al simbolismo de *Váruna*. En cuanto éste se identifica con *Mrtyu* o con *Yama*[787], el *Mákara* es el cocodrilo (*çiçumâra* o *çimçumârî*) de fauces abiertas que se sostiene "contra la corriente" y representa la vía única por la cual todo ser ha de pasar necesariamente, presentándose así como el "guardián de la Puerta" que aquél debe franquear para liberarse de las condiciones limitativas (simbolizadas también por el *pâça* de *Váruna*) que le retienen en el dominio de la existencia contingente y manifestada[788]. Por otra parte, el *Mákara* es, en el Zodíaco hindú, el signo de Capricornio, es decir, la "puerta de los Dioses"[789]; tiene, pues, dos aspectos aparentemente opuestos, "benéfico" y "maléfico", si se quiere, que corresponden también a la dualidad de *Mitra* y *V*áruna (reunidos en pareja indisoluble bajo la forma dual *Mitrâvárunau*), o a la del "Sol diurno" y el "Sol nocturno", lo cual equivale a decir que, según el estado al cual ha llegado el ser que se presenta ante él, su boca es para éste la "puerta de la Liberación" o las "fauces de la Muerte"[790].

Este último caso es el del hombre ordinario, que, pasando por la muerte, debe retornar a otro estado de manifestación, mientras que el primer caso es el del ser "calificado para pasar a través del medio del Sol"[791], por vía del "séptimo rayo", porque ya se ha identificado con el Sol mismo y así, a la pregunta: %quién eres tú?", que se le formula cuan do llega a esa puerta, puede responder con verdad: "Yo soy Tú".

---

[787] Ver "Le 'trou de l'aiguille'" [aquí, cap. LV: "El 'ojo de la aguja'"].

[788] Ver "Le passage des eaux" [aquí, cap. LVI: "El paso de las aguas"]. Este cocodrilo es el *Ammit* de los antiguos egipcios, monstruo que aguarda el resultado de la "psicostasis" o "pesada de las almas" para devorar a quienes no hayan pasado satisfactoriamente esta prueba. Es también el mismo cocodrilo que, abiertas las fauces, acecha al "loco" del vigésimo primer arcano del Tarot; el "loco" se interpreta generalmente como la imagen del profano que no sabe de dónde viene ni adónde va, y marcha ciegamente sin conciencia del abismo al cual está a punto de precipitarse.

[789] Ver "Quelques aspects du symbolisme du poisson" [aqui, cap. XXII: "Algunos aspectos del simbolismo del pez"]. En lugar del aspecto de cocodrilo "devorador", el *Mákara* reviste entonces el aspecto del delfín "salvador".

[790] A la dualidad *Mitrâvárunau* corresponde, en ciertas tradiciones, la asociación de los símbolos del Amor y la Muerte, que hemos tenido ocasiosn de señalar con respecto a los "Fieles de Amor". Esa misma dualidad es también, en cierto sentido, la de los "dos hemisferios" a que se refiere en particular el simbolismo de los Dioscuros (ver "La double spirale" [cap. V de *La Grande Triade*]).

[791] *Jaiminîya-Upánishad-Bràhmana*, I, 6, 1.

LX

LA LUZ Y LA LLUVIA[792]

Hemos aludido a cierta relación existente entre la luz y la lluvia, en cuanto una y otra simbolizan igualmente los influjos celestes o espirituales[793]. Esta significación es evidente. en lo que respecta a la luz; en lo que concierne a la lluvia, la hemos indicado en otro lugar[794], señalando que entonces se trata sobre todo del descenso de esos influjos al mundo terrestre, y destacando que ese es en realidad el sentido profundo, enteramente independiente de cualquier aplicación "mágica", de los difundidos ritos que tienen por objeto "hacer llover"[795]. Por otra parte, tanto la luz como la lluvia tienen un poder "vivificante", que representa con exactitud la acción de los influjos de que se trata[796]; con este carácter se vincula también, más en particular, el simbolismo del rocío, que, como es natural, se halla en estrecha conexión con el de la lluvia y es común a numerosas formas tradicionales, desde el hermetismo[797] y la Cábala hebrea[798] hasta la tradición extremo-oriental[799].

Importa observar que la luz y la lluvia, así encaradas, no están referidas solamente al cielo de un modo general, sino también, más especialmente, al sol; y esto se encuentra en

[792] [Publicado en *É. T.*, mayo de 1946].

[793] [Cap. LIX: "*Kâla-mukha*"].

[794] *La Grande Triade,* cap. XIV.

[795] Este simbolismo de la lluvia se ha conservado, a través de la tradición hebrea, hasta en la misma liturgia católica: *Rorate Caeli desuper et nubes pluant Iustum (Isaías,* XLV, 8).

[796] Ver a este respecto, en lo que concierne a la luz, *Aperçus sur l'Initiation,* cap. XLVII.

[797] La tradición rosacruz asocia muy en especial el rocío y la luz, estableciendo una relación por consonancia entre *Rosa-Lux* y *Rosa-Crux.*

[798] Recordaremos, también, a este respecto, que el nombre *Metatrón*, por las diferentes interpretaciones que de él se dan, se vincula a la vez a la "luz" y a la "lluvia"; y el carácter propiamente "solar" de *Metatrón* pone a éste en relación directa con las consideraciones que desarrollaremos en seguida.

[799] Ver *Le Roi du Monde*, cap. III, y *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX.

estricta conformidad con la naturaleza de los fenómenos físicos correspondientes, es decir, de la luz y la lluvia mismas entendidas en su sentido literal. En efecto, por una parte, el sol es real y verdaderamente la fuente de luz de nuestro mundo; y, por otra parte, él también, haciendo evaporar las aguas, las "aspira" en cierto modo hacia las regiones superiores de la atmósfera, de donde tornan a descender luego en forma de lluvia sobre la tierra. Ha de señalarse además, a este respecto, que la acción del sol, en esta producción de la lluvia, se debe propiamente a su calor; encontramos así los dos términos complementarios, luz y calor, en los que se polariza el elemento ígneo, según ya lo hemos indicado en diversas oportunidades; y esta observación explica el doble sentido de una figuración simbólica que parece haber sido bastante mal comprendida en general.

El sol ha sido representado a menudo, en tiempos y lugares muy diversos y hasta en el Medioevo occidental, con rayos de dos tipos, alternativamente rectilíneos y ondulados; un ejemplo notable se encuentra en una tableta asiria del Museo Británico que data del siglo I a. C.[800]; en ella el sol aparece como una especie de estrella de ocho rayos[801]: cada uno de los cuatro rayos verticales y horizontales está constituido por dos rectas que forman un ángulo muy agudo, y cada uno de los cuatro rayos intermedios lo está por un conjunto de tres líneas onduladas paralelas. En otras figuraciones equivalentes, los rayos ondulados están constituidos, como los rectos, por dos líneas que se unen por sus extremos y que reproducen así el conocido aspecto de la "espada flamígera"[802]; en todos los casos, va de suyo que los elementos esenciales son respectivamente la línea recta y la ondulada, a las cuales los dos tipos de rayos pueden reducirse, en definitiva, en las representaciones más simplificadas; pero ¿cuál es exactamente la significación de esas dos líneas?

En primer lugar, según el sentido que puede parecer más natural cuando se trata de una figuración del sol, la línea recta representa la luz y la ondulada el calor; esto corresponde, por lo demás, al simbolismo de las letras hebreas *rêsh* y *shîn* en cuanto elementos respectivos de las raíces *ar* [*'r*] y *ash* [*'sh*], que expresan precisamente esas dos modalidades complementarias del fuego[803]. Solo que, por otra parte —y esto parece complicar las cosas—, la línea ondulada es también, muy generalmente, un símbolo del agua; en la misma tableta asiria que mencionábamos, las aguas se figuran por una serie de líneas onduladas enteramente semejantes a las que se ven en los rayos del sol. La verdad es que, teniendo en cuenta lo que ya hemos explicado, no hay en ello contradicción ninguna: la lluvia, a la cual conviene naturalmente el símbolo general del agua, puede considerarse realmente como procedente del sol; y además, como es efecto del calor solar, su

[800] Esta tableta está reproducida en *The Babylonian Legends* of *the Creation and the Fight between Bel and the Dragon as told by Assyrian Tablets from Nineveh,* publicación del British Museum.

[801] El número 8 puede tener aquí cierta relación con el simbolismo cristiano del *Sol Iustitiae* o 'Sol de Justicia' (cf. el simbolismo del 8º arcano del Tarot); el Dios solar ante el cual está colocada esa figuración tiene, por lo demás, en una mano "un disco y una barra, que son representaciones convencionales de la regla y de la vara de justicia"; con respecto al primero de estos dos emblemas, recordaremos la relación existente entre el simbolismo de la "medida" y el de los "rayos solares" (ver *Le Régne de la quantité et les signes des ternps*, cap. III).

[802] Señalaremos incidentalmente que esta forma ondulada es a veces también una representación del relámpago, el cual, por otra parte, está igualmente en relación con la lluvia, en cuanto ésta aparece como una consecuencia de la acción del rayo sobre las nubes, que libera a las aguas contenidas en ellas.

[803] Ver Fabre d'Olivet, *La Langue hébraïque restituée.*

representación puede confundirse legítimamente con la del calor mismo[804]. Así, la doble radiación que consideramos es por cierto luz y calor en cierto respecto; pero a la vez, en otro respecto, es también luz y lluvia, por las cuales el sol ejerce su acción vivificante sobre todas las cosas.

Acerca de esta cuestión, conviene señalar aún lo siguiente: el fuego y el agua son dos elementos opuestos; pero esta oposición, por lo demás, no es sino la apariencia exterior de un complementarismo y, más allá del dominio donde se afirman las oposiciones, deben, como todos los contrarios, conciliarse y unirse de algún modo. En el Principio mismo, del cual el sol es una imagen sensible, ambos se identifican de cierta manera, lo que justifica aún más cabalmente la figuración que acabamos de estudiar; e inclusive en niveles inferiores a ése, pero correspondientes a estados de manifestación superiores al mundo corpóreo al cual pertenecen el fuego y el agua en su aspecto "denso" o "burdo" que da lugar propiamente a su mutua oposición, puede haber entre ellos una asociación equivalente, por así decirlo, a una identidad relativa. Esto es verdad de las "Aguas superiores", que son las posibilidades de manifestación no-formal, y que en cierto sentido están simbólicamente representadas por las nubes, de donde la lluvia desciende sobre la tierra[805] al mismo tiempo que son residencia del fuego bajo el aspecto del rayo[806]; y lo mismo ocurre, en el orden de la manifestación formal, con ciertas posibilidades pertenecientes al dominio "sutil". Resulta particularmente interesante observar, a este respecto, que los alquimistas "entienden por aguas, los rayos y el resplandor de su fuego" y que dan el nombre de "ablución", no a "la acción de lavar algo con el agua u otro licor", sino a una purificación que se opera por el fuego, de modo que "los antiguos han ocultado esta ablución bajo el enigma de la salamandra, de la cual dicen que se nutre en el fuego, y del lino incombustible[807], que en el fuego se purifica y blanquea sin consumirse[808]. Puede comprenderse con esto que en el simbolismo hermético se aluda frecuentemente a un "fuego que no quema" y a una "agua que no moja las manos", y también que el mercurio

[804] Según el lenguaje de la tradición extremo-oriental, siendo la luz *yang,* el calor, considerado como oscuro, es *yin* con respecto a aquella, lo mismo que, por otra parte, el agua es *yin* con respecto al fuego; la línea recta es, pues, aquí *yang*, y la línea ondulada *yin,* también desde estos dos puntos de vista.

[805] La lluvia, en efecto, para representar los influjos espirituales, debe ser considerada como un agua "celeste", y sabido es que los Cielos corresponden a los estados no-formales; la evaporación de las aguas terrestres por el calor solar es, por otra parte, la imagen de una "transformación" [en el sentido de "paso más allá de las formas"], de modo que hay en ello como un tránsito alternativo de las "aguas inferiores" a las "aguas superiores", e inversamente.

[806] Esto debe ponerse en relación con la observación que hemos formulado antes respecto del relámpago, y justifica de modo aún más cabal la similitud existente entre la representación de éste y el símbolo del agua. En el antiguo simbolismo extremo-oriental, no hay sino una leve diferencia entre la figuración del trueno *(lei-wen)* y la de las nubes *(yün-wen);* ambas consisten en series de espirales, a veces redondeadas y a veces cuadradas; se dice habitualmente que las primeras son *yün-wen* y las segundas *lei-wen*, pero existen formas intermediarias que hacen esa distinción muy poco sensible en realidad; y, adernás, unas y otras están igualmente en conexión con el simbolismo del Dragón (cf. H. G. Creel, *Studies in Early Chinese Culture*, pp. 236-37). Notemos también que esta representación del trueno por espirales confirma lo que decíamos antes sobre la relación existente entre el símbolo de la doble espiral y el del *vajra* (*La Grande Triade,* cap. VI).

[807] Este "lino incombustible" (*ásbestos*) es en realidad el asbesto o amianto.

[808] Dom A.-J. Pernéty, *Dictionnaire mytho-hermétique*, p. 2.

"animado", o sea vivificado por la acción del azufre, se describa como una "agua ígnea" y a veces, inclusive, como un "fuego líquido"[809].

Para volver al simbolismo del sol, agregaremos solamente que los dos tipos de rayos a que nos hemos referido se encuentran en ciertas figuraciones simbólicas del corazón, y que el sol, o lo que éste representa, se considera, en efecto, como el "Corazón del Mundo", de modo que, también en este caso, se trata en realidad de la misma cosa; pero esto, en cuanto el corazón aparece como un centro de luz y de calor a la vez, podrá dar lugar aún a otras consideraciones[810].

LXI

LA CADENA DE LOS MUNDOS[811]

Se dice en la *Bhágavad-Gîtâ:* "En Mí todas las cosas[812] están ensartadas como una hilera de perlas en un hilo"[813]. Se trata aquí del simbolismo del *sûtrâtmâ*, del cual ya hemos hablado en otras ocasiones: es el Átmâ que, como un hilo (*sûtra*), penetra y une entre sí todos los mundos, a la vez que es también el "hálito" que, según los textos, los sostiene y hace subsistir y sin el cual no podrían tener realidad alguna ni existir en ningún modo. Hablamos aquí de los mundos situándonos desde el punto de vista "macrocósmico", pero es claro que podrían igualmente encararse, desde el punto de vista "microcósmico", los estados de manifestación de un ser, y que el simbolismo sería exactamente el mismo en una y otra de estas aplicaciones.

Cada mundo, o cada estado de existencia, puede representarse por una esfera que el hilo atraviesa diametralmente, de modo de constituir el eje que une los dos polos de la esfera; se ve así que el eje de este mundo no es, propiamente hablando, sino un segmento del eje mismo de la manifestación universal íntegra, y de ese modo se establece la continuidad efectiva de todos los estados incluidos en esa manifestación. Antes de adentrarnos,en el examen de este simbolismo, debemos disipar ante todo una confusión harto molesta acerca de lo que en tal representacioón debe considerarse como lo "alto" y lo "bajo": en el dominio de las apariencias "físicas", si se parte de un punto cualquiera de la superficie esférica, lo "bajo" es siempre la dirección que va hacia el centro de la esfera; pero se ha observado que esta dirección no se detiene en el centro, sino que se continúa desde él hacia el punto opuesto de la superficie, y después más allá de la esfera misma, y se ha creído poder decir que el descenso debía proseguirse de la misma manera, de donde se ha querido

[809] Ver *La Grande Triade,* cap. XII.

[810] [Se tratará sobre esto en particular en el cap. LXIX: "El corazón irradiante y el corazón en llamas"].

[811] [Publicado en *É. T.,* junio-julio y agosto de 1946].

[812] *Sárvam ídam,* 'ese todo', es decir, la totalidad de la manifestación, que comprende todos los mundos y no solo "todo cuanto hay en este mundo", como dice en una traducción recientemente publicada "*d'après Shri Aurobindo*".

[813] *Bhágavad-Gitâ*, VII, 7.

concluir que no solo habría un "descenso hacia la materia", es decir, en lo que conejerne a nuestro mundo, hacia lo que de más burdo hay en el orden corporeo, sino también un "descenso hacia el espíritu"[814], de modo que, si hubiera de admitirse tal concepción, el espíritu mismo tendría un aspecto "maléfico". En realidad, las cosas deben encararse de muy otra manera: en tal figuración el centro es el punto más bajo[815], y, más allá de éste, no se puede sino ascender, como Dante fue subiendo desde el Infierno siguiendo la misma dirección en la cual se había efectuado primero su descenso, o por lo menos lo que parece ser geométricamente la misma dirección[816], ya que la montaña del Paraíso terrestre se halla situada, en su simbolismo espacial, en los antípodas de Jerusalén[817]. Por lo demás, basta reflexionar un instante para advertir que de otro modo la representación no sería coherente, pues no estaría acorde en modo alguno con el simbolismo de la pesantez., cuya consideración es aquí particularmente importante, y además, ¿cómo lo que es lo "bajo" para un punto de la esfera podría ser al mismo tiempo lo "alto" para el punto diametralmente opuesto a aquél, y cómo se presentarían entonces las cosas si, al contrario, se hubiese partido"de este último punto?[818] Solo es verdad que el punto de detención del descenso no se sitúa en el orden corpóreo, pues existe, real y verdaderamente, un "infracorpóreo" en las prolongaciones de nuestro mundo; pero este "infracorpóreo" es el dominio psíquico inferior, que no solo no podría asimilarse a nada espiritual, sino que inclusive es precisamente lo más alejado de toda espiritualidad, a tal punto que parecería en cierto modo ser su contrario en todos los respectos, si cupiera decir que el espíritu tiene un contrario; la confusión que acabamos de señalar no es, pues, en definitiva, sino un caso particular de la harto difundida confusión entre lo psíquico y lo espiritual[819].

A lo que acabamos de decir solo podría objetarse que, si los estados de existencia manifestada se hallan jerarquizados, es decir que hay entre ellos estados superiores e inferiores, hay también, por el "hilo" mismo que los une, una dirección hacia lo alto y una dirección opuesta hacia lo bajo. Esto es verdad en cierto sentido, pero debe agregarse ante

[814] R. P. V. Poucel, *La Parabole du Monde*, p. III. El abuso que harto a menudo se hace en nuestros días de las palabras "espíritu" y "espiritual" tiene ciertamente algo que ver con esa mala inteligencia; pero habría sido necesario precisamente denunciar el abuso en vez de parecer aceptarlo y sacar así consecuencias erróneas.

[815] Es, al contrario, el punto más alto cuando puede operarse una especie de "reversión" de la figura para efectuar la aplicación del "sentido inverso", que, por otra parte, es el que corresponde al verdadero papel del centro como tal (ver *La Grande Triade,* cap. *XXIII*).

[816] Hacemos esta reserva porque el paso mismo por el centro o el punto más bajo implica ya un "enderezamiento" (representado en Dante por el modo en que contornea el cuerpo de Lucifer), es decir, un cambio de dirección, o, más precisamente aún, un cambio del sentido "cualitativo" en el cual esa dirección es recorrida.

[817] Ver *L'Ésotérisme de Dante,* cap. VIII.

[818] Por un error semejante, pero limitado al orden "físico" y al sentido literal, se ha representado a veces a los antípodas con la cabeza hacia abajo.

[819] Agreguemos a este respecto que, contrariamente a lo que dice también en el mismo pasaje el autor que acabamos de citar, no puede haber "ilusión espiritual"; el temor constante (y, ha de reconocerse, muy a menudo justificado en cierta medida) que la mayoría de los místicos tienen de ser éngañados por el diablo prueba muy netamente que ellos no sobrepasan el dominio psíquico, pues, según lo hemos explicado en otro lugar, el diablo no tiene acceso directo sino a éste (e indirecto, por medio de él, al dominio corporal), y todo lo que realmente pertenece al orden espiritual le está, por su naturaleza misma, absolutamente cerrado.

todo que tal distinción no afecta en modo alguno al *sûtrâtmâ*, el cual es doquiera y siempre idéntico a sí mismo, cualquiera fuere la naturaleza o cualidad de los estados a los cuales penetra y sostiene; y luego, eso concierne al encadenamiento mismo de los mundos y no a cada uno de estos mundos considerado aparte, aislado de los otros. En efecto, cualquiera de estos mundos, en toda la extensión de que es capaz, no constituye sino un elemento infinitesimal en el conjunto de la manifestación universal, de modo que, en estricto rigor, debería considerarse su representación como reducida a un punto; se podría también, aplicando el simbolismo geométrico de los sentidos vertical y horizontal, figurar los mundos por una serie indefinida de discos horizontales ensartados en un eje vertical[820]; de todas maneras, se ve así que, en los límites de cada mundo, el eje no puede ser verdaderamente alcanzado sino en un solo punto, y, por consiguiente, solo saliendo de esos límites puede considerarse sobre el eje un "alto" y un "bajo" o una dirección descendente.

Podemos agregar aún otra observación: el eje de que se trata es asimilable, según otro simbolismo del cual hemos hablado ya, al "séptimo rayo" del sol; si se representa un mundo por una esfera, dicho eje no debería ser en realidad ninguno de los diámetros de esta esfera, pues, si se consideran los tres diámetros ortogonales que forman los ejes de un sistema de coordenadas tridimensionales, las seis direcciones opuestas dos a dos que ellos determinan no son sino los otros seis rayos del sol; el "séptimo rayo" debería ser igualmente perpendicular a todos ellos, pues solo él, en cuanto eje de la manifestación universal, es lo que podría llamarse la vertical absoluta, con respecto a la cual los ejes de coordenadas del mundo considerado son todos relativamente horizontales. Es evidente que esto no es geométricarnente representable[821] lo que muestra que toda representación es forzosamente inadecuada; por lo menos, el "séptimo rayo" no puede representarse sino por un solo punto, que coincide con el centro mismo de la esfera; y esto indica también que, para todo ser encerrado en los límites de determinado mundo, es decir, en las condiciones especiales de determinado estado de existencia, el eje mismo es verdaderamente "invisible" y solo puede percibirse de él el punto que es su "vestigio" en ese mundo. Por lo demás, va de suyo que esta última observación, necesaria para que el simbolismo del eje y de sus relaciones con los mundos por él unidos pueda concebirse del modo más completo posible, no impide en modo alguno que, de hecho, la "cadena de los mundos" se represente lo más a menudo, según lo hemos dicho al comienzo, por una serie de esferas[822] ensartadas al modo de las perlas de un collar[823]; y, a decir verdad, no sería posible sin duda, dar otra figuración sensible.

---

[820] Esta representación muestra también claramente que, como la continuidad se establece exclusivamente por el eje, la comunicación entre los diferentes estados solo puede operarse efectivamente a través de sus centros respectivos.

[821] Algunos podrían sentirse tentados de hacer intervenir aquí la "cuarta dimensión", pero ésta no es representable en sí misma, pues no constituye en realidad sino una construcción algebraica expresada en lenguaje geométrico.

[822] En ciertos casos, estas esferas se reemplazan por rodajas perforadas en el centro, que corresponden a los discos, considerados como horizontales con relación al eje, de que acabamos de hablar.

[823] Por lo demás, cabe suponer legítimamente que tal collar ha debido ser originariamente un símbolo de la "cadena de los mundos", pues, como a menudo hemos señalado, el hecho de atribuir a un objeto un carácter simplemente "decorativo" u "ornamental" es siempre el resultado de cierta degradación que entraña una incomprensión del punto de vista tradicional.

Lo que importa destacar aún es que la "cadena" no puede ser recorrida en realidad sino en un solo sentido, correspondiente a lo que hemos denominado la dirección ascendente del eje; esto es particularmente claro cuando se utiliza el simbolismo temporal, asimilando los mundos o estados de existencia a ciclos sucesivos, de tal manera que, con relación a un estado cualquiera, los ciclos anteriores representan los estados inferiores, y los ciclos posteriores los estados superiores, lo que implica que su encadenamiento debe concebirse como irreversible. Por otra parte, esta irreversibilidad está igualmente implicada en la concepción de dicho encadenamiento como dotado de un carácter propiamente "causal" aunque ésta supone esencialmente la simultaneidad y no ya la sucesion, pues, en una relación de causa a efecto, los dos términos no pueden invertirse nunca; y, en el fondo, la noción de un encadenamiento causal constituye el verdadero sentido de lo que simbólicamente se traduce por las apariencias de una sucesión cíclica, respondiendo siempre el punto de vista de la simultaneidad a un orden de realidad más profundo que el de la sucesión.

La "cadena de los mundos" se figura generalmente en forma circular[824], pues, si cada mundo se considera como un ciclo y se simboliza como tal por una figura circular o esférica, la manifestación íntegra, que es el conjunto de todos los mundos, aparece en cierto modo, a su vez, como un "ciclo de ciclos". Así, la cadena no solo podrá ser recorrida de modo continuo desde su origen hasta su fin, sino que podrá luego serlo de nuevo, y siempre en el mismo sentido, lo que corresponde, por otra parte, en el despliegue de la manifestación, a.otro nivel que aquel en que se sitúa el simple paso de un mundo a otro[825], y, como ese recorrido puede proseguirse indefinidamente, la indefinitud de la manifestación misma está expresada así de modo aún más sensible. Empero, es esencial agregar que, si la cadena se cierra[826], el punto mismo de cierre no es en modo alguno comparable a sus otros puntos, pues no pertenece a la serie de los estados manifestados; el origen y el fin se juntan, y coinciden, o más bien no son en realidad sino una misma cosa, pero no puede ser así sino porque se sitúan, no en un nivel cualquiera de la manifestación, sino más allá de ésta, en el Principio mismo[827].

---

[824] Esta forma no se opone en modo alguno a la "verticalidad" del eje o del hilo que lo representa, pues, como éste debe ser considerado, naturalmente, de longitud indefinida, es asimilable en cada una de sus porciones a una recta siempre vertical, es decir, perpendicular al dominio de existencia constituido por el mundo que ella atraviesa, dominio que, según lo hemos dicho más arriba, no es sino un elemento infinitesimal de la manifestación, la cual comprende necesariamente una multitud indefinida de tales mundos.

[825] En términos de la trádición hindú, ese tránsito de un mundo a otro es un *prálaya*, y el paso por el punto donde se unen los extremos de la cadena es un *mahápralaya*; esto, por otra parte, sería aplicable también, analógicamente, a un grado en particular, si, en lugar de considerar los mundos con respecto a la totalidad de la manifestación, se consideraran solamente las diversas modalidades de un mismo mundo con respecto a la totalidad de éste.

[826] Quizá sería más exacto, en cierto sentido, decir que la cadena *parece* cerrarse, para no dar pie a la suposición de que un nuevo recorrido de esa cadena pudiera no ser sino una especie de repetición del recorrido precedente, lo cual es una imposibilidad; pero, en otro sentido o en otro respecto, la cadena se cierra real y efectivamente, pues, desde el punto de vista principial (y no ya desde el punto de vista de la manifestación), el fin es necesariamente idéntico al origen.

En las diversas formas tradicionales, el símbolo más corriente de la “cadena de los mundos” es el rosario; y haremos notar ante todo, a este respecto, en conexión con lo que decíamos al comienzo sobre el “hálito” que sustenta los mundos, que la fórmula pronunciada sobre cada cuenta corresponde, en principio por lo menos si no siempre de hecho, a una respiración, cuyas dos fases simbolizan, respectivamente, como es sabido, la producción de un mundo y su reabsorción. El intervalo entre dos respiraciones, correspondiente, como es natural, al paso de una a otra cuenta, representa por eso mismo un *prálaya* [‘disolución’]; el sentido general de este simbolismo es, pues, bastante claro, cualesquiera fueren, porlo demás, las formas particulares que puede revestir según los casos. Debe notarse también que el elemento más esencial, en realidad, es aquí el hilo que une las cuentas; esto puede parecer inclusive harto evidente, pues no puede haber rosario si no hay ante todo ese hilo en el cual las cuentas vienen después a insertarse “como las perlas de un collar”. Si es necesario, empero, llamar la atención sobre ello, se debe a que, desde el punto de vista externo, se ven más bien las cuentas que el hilo; y esto mismo es muy significativo, puesto que las cuentas representan la manifestación, mientras que el *sûtrâtmâ,* representado por el hilo, es en sí mismo no-manifestado.

En la India, el rosario se denomina *aksha-mâlâ* o guirnalda de *aksha*’ (y también *aksha-sûtra);* pero, ¿qué ha de entenderse por *aksha?* Esta cuestión, a decir verdad, es bastante compleja[828]; la raíz verbal *aksh-,* de la cual deriva esa palabra, significa ‘alcanzar’, ‘penetrar’, ‘atravesar’, de donde, para *aksha,* el sentido. primero de ‘eje’; y, por otra parte, *aksha* y el latín *axis,* ‘eje’, son manifiestamente idénticos. Se puede ver inmediatamente aquí, remitiéndose a las consideraciones ya expuestas, una relación directa con la significación esencialmente “axial” del *sûtrâtmâ;* pero, ¿cómo es que el *aksha* ha llegado a designar, no ya el hilo, sino las cuentas mismas del rosario? Para comprenderlo, es menester darse cuenta de que, en la mayoría de sus aplicaciones secundarias, esa designación, la del eje mismo, ha sido en cierto modo transferida. (por un paso, podría decirse, del sentido activo al pasivo) a aquello atravesado por él, y más en particular a su punto de penetración. Así, por ejemplo, *aksha* es el “ojo” de una rueda, es decir, su cubo[829]; y la idea de ‘ojo’ (sentido que *aksha* tiene a menudo, sobre todo en sus compuestos) nos reconduce a la concepción simbólica del eje como “rayos solares” que iluminan el mundo al penetrarlo. *Aksha* es también el ‘dado’, aparentemente a causa de los “ojos” o puntos con que se marcan sus caras[830]; y es igualmente el nombre de una especie de grano con que se hacen ordinariamente los rosarios, porque la perforación de las cuentas es también un “ojo” destinado precisamente a, dejar pasar el hilo “axial”[831]. Esto, por otra parte, confirma lo que decíamos antes acerca de la importancia primordial del hilo axial en el símbolo de la “cadena de los mundos”, pues de él, en suma, las cuentas de que aquélla se compone

[827] Remitimos aquí a lo que hemos dicho en “La jonction des extrémes” [*É. T.*, mayo de 1940=cap. XXIX de *Initiation et Réalisation spirituelle*].

[828] Debemos las indicaciones siguientes sobre este asunto a la amabilidad de A. K. Coomaraswamy.

[829] Se recordará lo que hemos dicho anteriormente sobre diversos símbolos emparentados, como el “ojo” de la cúpula y el “ojo” de la aguja.

[830] También es de notar, desde el punto de vista de la doctrina de los cielos, que las designaciones de esas caras, según el número de sus puntos, son las mismas que las de los *Yuga.*

[831] El nombre del grano *rudráksha se* interpreta como ‘provisto de un ojo rojo’ (en estado natural, y antes de la perforación); el rosario se llama también *rudrâksha-válaya,* ‘anillo o círculo de *rudrâksha*’.

reciben secundariamente su designación, así como, podría decirse, los mundos no son realmente "mundos" sino en cuanto penetrados por el *sûtrâtmâ*[832].

El número de cuentas del rosario varía según las tradiciones, e incluso puede variar según ciertas aplicaciones especiales; pero, en las formas orientales por lo menos, es siempre un número cíclico: así, particularmente, en la India y el Tibet ese número es por lo común 108. En realidad, los estados que constituyen la manifestación universal son en multitud indefinida, pero es evidente que esta multitud no podría representarse adecuadamente en un símbolo de orden sensible como aquel de que aquí se trata, y es forzoso que las cuentas sean en número definido[833]. Siendo así, un número cíclico conviene, naturalmente, para una figura circular como la aquí considerada, la cual representa por sí misma un ciclo o más bien, según decíamos anteriormente, un "ciclo de ciclos".

En la tradición islámica, el número de cuentas es 99, número también "circular" por su factor 9, y en este caso referido además a los nombres divinos[834]; puesto que cada cuenta representa un mundo, esto puede ser referido igualmente a los ángeles considerados como "rectores de las esferas"[835], representando o expresando en cierto modo cada uno un atributo divino[836], el cual estará así más particularmente vinculado con aquel de entre los mundos del cual ese ángel es el "espíritu". Por otra parte, se dice que falta una cuenta para completar la centena (lo que equivale a reducir la multiplicidad a la unidad), ya que 99=100-1, y que ese grano, que es el referido al "Nombre de la Esencia" *(Ismu-dhDhât),* no puede encontrarse sino en el Paraíso[837]; y es éste un punto que requiere aún algunas explicaciones.

El número 100, como 10, del cual es el cuadrado, no puede referirse normalmente sino a una medida rectilínea y no a una circular[838], de modo que no puede contárselo sobre la circunferencia misma de la "cadena de los mundos"; pero la unidad faltante corresponde precisamente a lo que hemos llamado el punto de unión de los extremos de esa cadena, punto que, recordémoslo una vez más, no pertenece a la serie de los estados manifestados.

---

[832] Sabido es que la palabra sánscrita *loka*, 'mundo' está etimológicamente en relación con la luz y la vista, y por consiguiente también con el simbolismo del "ojo" y del "rayo solar".

[833] De modo similar, en el lenguaje mismo, la indefinitud se expresa a menudo, simbólicamente, por números como diez mil, según lo hemos explicado en otro lugar (cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, cap. IX).

[834] Las 99 cuentas se dividen, además, en tres series de 33; se encúentran, pues, aquí los múltiplos cuya importancia simbólica ya hemos señalado en otras ocasiones.

[835] Se recordará que, en Occidente también, santo Tomás de Aquino ha enseñado expresamente la doctrina según la cual *angelus movet stellam* ['el ángel mueve a la estrella']; esta doctrina era, por lo demás, cosa corriente en el Medioevo, pero es de aquellas que los modernos, incluso cuando se dicen "tomistas", prefieren pasar por alto para no chocar demasiado con las concepciones "mecanicistas" comúnmente aceptadas.

[836] Aunque ya hemos señalado este punto en varias oportunidades, nos proponemos volver especialmente sobre él en un próximo artículo.

[837] En la correspondencia angélica que acabamos de mencionar, esa centésima cuenta debía referirse al "Ángel de la Faz" (que es, en realidad, mas que un ángel): *Metatrón* [en la Cábala hebrea] o *er-Rûh* [en la tradición islámica].

[838] Cf. *La Grande Triade,* cap. VIII.

En el simbolismo geométrico, ese punto, en lugar de estar sobre la circunferencia que representa el conjunto de la manifestación, estará en el centro mismo de ella, pues el retorno al Principio se figura siempre como un retorno al centro[839]. El Principio, en efecto, no puede aparecer en cierto modo en la manifestación sino por sus atributos, es decir, según el lenguaje de la tradición hindú, por sus aspectos "no-supremos", que son, podría decirse también, las formas revestidas por el *sûtrâtmâ* con respecto a los diferentes mundos que atraviesa (aunque, en realidad, el *sûtrâtrnâ* no sea en modo alguno afectado por esas formas, que no son en definitiva sino apariencias debidas a la manifestación misma); pero el Principio en sí, es decir, el "Supremo" (*Paramâtmâ* no ya *sûtrâtmâ*), o sea la "Esencia" encarada como absolutamente independiente de toda atribución o determinación, no podría considerarse como entrando en relación con lo manifestado, así fuera en modo ilusorio, aunque la manifestación procede y depende de él enteramente en todo lo que ella es, sin lo cual no tendría grado alguno de realidad[840]: la circunferencia no existe sino por el centro; pero el centro no depende de la circunferencia de ninguna manera ni en ningún respecto.

El retorno al centro, por lo demás, puede encararse en dos niveles diferentes, y el simbolismo del "Paraíso", del cual hablábamos hace poco, es igualmente aplicable en uno y otro caso: si en primer término se consideran solamente las modalidades múltiples de determinado estado de existencia, como el humano, la integración de estas modalidades culminará en el centro de ese estado, el cual es efectivamente el Paraíso *(el-Djannah)* entendido en su acepción más inmediata y literal; pero no es éste aún sino un sentido relativo, y, si se trata de la totalidad de la manifestación, es menester, para estar liberado de ella sin resíduo alguno de existencia condicionada, efectuar una transposición del centro de un estado al centro del ser total, que es propiamente lo que se designa por analogía como el "Paraíso de la Esencia" *(Djánnatu-dh-Dhât).* Agreguemos que, en este último caso, la "centésima cuenta" del rosario es, a decir verdad, la única que subsiste, pues todas las demás han sido finalmente reabsorbidas en ella: en la realidad absoluta, en efecto, no hay ya lugar para ninguno de los nombres que expresan "distintivamente" la multiplicidad de atributos en la unidad de la Esencia; no hay nada sino *Allàh,* exaltado '*ammâ yasifùn,* es decir, allende todos los atributos, los cuales son solamente, de la Verdad divina, los aspectos refractados que los seres contingentes, como tales son capaces de concebir y expresar.

---

[839] Este "retorno" está expresado en el *Corán* (II 156) por las palabras: *innâ li-Llâhi wa ínnâ râdji*'*ún* ['En verdad somos de (o para) Dios, y a Él volveremos' [(la referencia al texto coránico parece equivocada (*N. del T.*)].

[840] La trascendencia absoluta del Principio en sí entraña necesariamente la "irreciprocidad de relación", lo que, como hemos explicado en otro lugar excluye formalmente toda concepción "panteísta" o "inmanentista".

LXII

LAS "RAICES DE LAS PLANTAS"[841]

Según la tradición cabalística, entre aquellos que penetraron en el *Pardés*[842] hubo algunos que "devastaron el jardín", y se dice que esta devastación consistió más precisamente en "cortar las raíces de las plantas". Para comprender lo que esto significa, es menester referirse ante todo al simbolismo del árbol invertido, del cual ya hemos hablado en otras ocasiones[843]: las raíces están en alto, es decir, en el Principio mismo; cortar estas raíces es, pues, considerar las "plantas" o los seres simbolizados por ellas como dotadas en cierto modo de una existencia y realidad independientes del Principio. En el caso de que se trata, esos seres son principalmente los ángeles, pues esto se refiere naturalmente a grados de existencia de orden suprahumano; y es fácil comprender cuáles pueden ser las consecuencias, en particular para lo que se ha convenido en llamar la "Cábala práctica". En efecto, la invocación de los ángeles así encarados, no como los "intermediarios celestes" que son desde el punto de vista de la ortodoxia tradicional, sino como verdaderas potencias independientes, constituye propiamente la "asociación" (árabe: *shirk)* en el sentido que da a este término la tradición islámica, pues entonces tales potencias aparecen inevitablemente como "asociadas" [a título de igualdad] a la Potencia divina misma, en lugar de simplemente derivadas de ella. Estas consecuencias se encuentran también, y con mayor razón, en las aplicaciones inferiores pertenecientes al dominio de la magia, dominio donde, por lo demás, se encuentran necesariamente encerrados tarde o temprano quienes cometen tal error, pues, por eso mismo, en su caso toda posibilidad real de "teúrgia" está excluida, ya que se hace imposible toda comunicación efectiva con el Principio una vez que "las raíces están cortadas". Agregaremos que las mismas consecuencias se extienden hasta a las formas más degeneradas de la magia, como la "magia ceremonial"; solo que en este último caso, si el error es siempre esencialmente el mismo, los peligros efectivos están por lo menos atenuados a causa de la insignificancia misma de los resultados alcanzables[844].

[841] [Publicado en *É. T.*, septiembre de 1946].

[842] El *Pardés*, figurado simbólicamente como un "jardín", debe considerarse aquí como representación del dominio del conocimiento superior y reservado: las cuatro letras P R D S, puestas en relación con los cuatro ríos del Edén, designan entonces respectivamente los diferentes sentidos contenidos en las Escrituras sagradas, a los cuales corresponden otros tantos grados de conocimiento; va de suyo que quienes "devastaron el jardín" no habían llegado efectivamente sino a un grado en que aún es posible el extraviarse.

[843] Véase especialmente "L'Arbre du Monde" [aquí, cap. II: "El Árbol del Mundo"].

[844] Sobre la cuestión de la "magia ceremonial", cf. *Aperçus sur l'Initiation.* cap. XX. El empleo de los nombres divinos y angélicos en sus formas hebreas es sin duda una de las principales razones que ha llevado a A. E. Waite a pensar que toda magia ceremonial tenía su origen en los judíos (*The Secret Tradition in Freemasonry*, pp. 397-99)*;* esta opinión no nos parece enteramente fundada, pues la verdad es más bien que

Por último, conviene señalar que esto da inmediatamente la explicación de por lo menos uno de los sentidos en que el origen de tales desviaciones se atribuye a veces a los "ángeles caídos"; los ángeles, en efecto, son real y verdaderamente "caídos" cuando se los considera de ese modo, pues de su participación en el Principio tienen en realidad todo lo que constituye su ser, de modo que, cuando esa participación se desconoce, no resta sino un aspecto puramente negativo, como una especie de sombra invertida con respecto a ese ser mismo[845].

Según la concepción ortodoxa, un ángel, en cuanto "intermediario celeste", no es en el fondo sino la expresion misma de un atributo divino en el orden de la manifestación no-formal, pues solo eso permite establecer, a través de él, una comunicación real entre el estado humano y el Principio mismo, del cual representa así un aspecto más particularmente accesible para los seres que están en ese estado humano. Es, por otra parte, lo que muestran con toda claridad los nombres angélicos mismos, que son siempre, en efecto, designación de atributos divinos; aquí sobre todo, efectivamente, el nombre corresponde de modo pleno a la naturaleza del ser y se identifica en realidad con su esencia misma. En tanto esta significacioón no se pierda de vista, las "raíces" no pueden, pues, estar "cortadas"; podría decirse, por consiguiente,. que a este respecto el error, consistente en creer que el nombre divino pertenece en propiedad al ángel como tal y en cuanto ser "separado", solo se hace posible cuando la inteligencia de la lengua sagrada viene a oscurecerse, y, si se advierte todo lo que esto implica en realidad, podrá comprenderse que esta observación admite un sentido mucho más profundo de lo que parecería a primera vista[846]. Estas consideraciones dan también todo su valor a la interpretación cabalística de *Mal'ajì*, 'Mi ángel' o 'Mi enviado'[847], como "el ángel en el cual está Mi nornbre", es decir, en definitiva, en el cual está Dios mismo, por lo menos en alguno de sus aspectos "atributivos"[848]. Esta interpretación se aplica, en primer lugar y por excelencia, a *Metatròn,* el "Ángel de la Faz"[849], o a *Mîja'el* [Miguel] (nombre del cual *Mal'aji* es un anagrama) en tanto que, en su papel "solar", se identifica en cierto modo con *Metatròn;* pero es aplicable también a cualquiera de los ángeles, pues éstos son verdaderamente, con respecto a la manifestación y en el sentido más riguroso del término, los "portadores" de otros tantos

---

en la magia ceremonial hay elementos tomados a formas de magia más antiguas y auténticas, y que éstas, en el mundo occidental, no podían realmente disponer para sus fórmulas de otra lengua sagrada que el hebreo.

[845] Podría decirse, y poco importa que sea literal o simbólicamente, que en tales condiciones quien cree llamar a un ángel corre gran riesgo de ver aparecer, al contrario, un demonio.

[846] Recordaremos a este respecto lo que indicábamos antes en cuanto a la correspondencia de los diversos grados del conocimiento con los sentidos más o menos "interiores" de las Escrituras sagradas; es evidente que se trata de algo sin nada en común con el saber enteramente externo, que es todo lo que puede dar el estudio de una lengua profana, e inclusive, agregaremos, el de una lengua sagrada por procedimientos tales como los de los lingüistas modernos.

[847] Sabido es que la significación etimológica de la palabra "ángel" (griego *ángelos*) es 'enviado' o 'mensajero', y que la palabra hebrea correspondiente, *mal'aj* tiene también el mismo sentido.

[848] Cf. *Le Roi du Monde*, p. 33. Desde el punto de vista principial, es el ángel o más bien el atributo por el representado quien está en Dios, pero la relación aparece como invertida con respecto a la manifestación.

[849] El nombre de *Metatrón* es numéricamente equivalente al nombre divino *Shadday.*

nombres divinos, e inclusive, visto del lado de la "Verdad" *(el-Haqq)* no son realmente nada sino esos nombres.

La diferencia no es sino la que resulta de cierta jerarquía que puede establecerse entre los atributos divinos, según procedan más o menos directamente de la Esencia, de modo que su manifestación podrá considerarse como situada en niveles diferentes, y tal es, en suma, el fundamento de las jerarquías angélicas; tales atributos o aspectos deben necesariamente concebirse, por lo demás, como en multitud indefinida cuando se los encara "distintivamente", y a esto corresponde la multitud misma de los ángeles[850].

Podría preguntarse por qué, en todo esto, se trata únicamente de los ángeles, cuando, en verdad, todo ser, cualquiera que fuere y cualquiera sea el orden de existencia a que pertenezca, depende también enteramente del Principio en todo cuanto es, y esta dependencia, que es a la vez una participación, constituye, podría decirse, la medida misma de su realidad; y, además, todo ser tiene también en sí, y más precisamente en su "centro", virtualmente por lo menos, un principio divino sin el cual su existencia no sería ni siquiera una ilusión, sino pura y simplemente una nada.

Esto corresponde exactamente, por otra parte, a la enseñanza cabalística según la cual los "canales" por los que los influjos emanados del Principio se comunican a los seres manifestados no se detienen en cierto nivel, sino se extienden de modo continuo a todos los grados de la Existencia universal, inclusive a los más inferiores[851], de modo que, para retomar el simbolismo precedente, en ninguna parte podría haber ser alguno que pudiera ser asimilado a una "planta sin raíces". Empero, es evidente que deben considerarse grados en la participación de que se trata, y que esos grados corresponden precisamente a los de la Existencia; por eso éstos tienen tanto más realidad cuanto más elevados son, es decir, cuanto más próximos están al Principio (aunque ciertamente no haya medida común entre un estado cualquiera de manifestación, así sea el más elevado de todos, y el estado principial mismo).

En este como en cualquier otro respecto, cabe hacer notar ante todo una distinción entre el caso de los seres situados en el dominio de la manifestación no-formal o supraindividual, al cual corresponden los estados angélicos, y el de los seres situados en el dominio de la manifestación formal o individual; y esto requiere aún ser explicado de modo algo más preciso.

Solo en el orden no-formal puede decirse que un ser expresa o manifiesta verdaderamente y lo más íntegramente posible un atributo del Principio; aquí, la distinción

---

[850] Debe tenerse bien presente que se trata aquí de una multitud "trascendental" y no de una indefinitud numérica (cf. *Les Principes du calcul infinitésimal*, cap. III); los ángeles no son en modo alguno "enumerables", puesto que no pertenecen al dominio de existencia condicionado por la cantidad.

[851] El simbolismo de estos "canales" que así descienden gradualmente a través de todos los estados puede ayudar a comprender, si se los encara en el sentido ascendente, cómo los seres situados en un nivel superior pueden, de modo general, desempeñar la función de "intermediarios" para los que están situados en un nivel inferior, ya que la comunicación con el Principio no es posible para éstos sino pasando por aquéllos.

de esos atributos constituye la distincioón misma de los seres, la cual puede caracterizarse como una “distinción sin separación” *(bhedâbhedâ,* en la terminología hindú)[852], pues va de suyo que, en definitiva, todos los atributos son realmente “uno”; y además ésta es la mínima limitación concebible en un estado que, por el hecho de ser manifestado, es condicionado también. Por otra parte, como la naturaleza de cada ser se reduce entonces íntegramente, en cierto modo, a la expresión de un atributo único, es evidente que dicho ser posee así, en sí mismo, una unidad de orden muy diferente y mucho más real que la unidad completamente relativa, fragmentaria y “compuesta” a la vez, propia de los seres individuales como tales; y, en el fondo, debido a esa reducción de la naturaleza angélica a un atributo definido, sin más “composición” que la mezcla de acto y potencia necesariamente inherente a toda manifestación[853], Santo Tomás de Aquino ha podido considerar las diferencias existentes entre los ángeles como comparables a diferencias específicas y no a diferencias individuales[854].

Si ahora queremos encontrar, en el orden de la manifestación formal, una correspondencia o un reflejo de lo que acabamos de decir, no ha de buscársela en los seres individuales tomados cada uno en particular (y esto se desprende claramente de nuestra última observación), sino más bien en los “mundos” o estados de existencia mismos, pues cada uno de ellos, en su conjunto propio y “globalmente”, está más especialmente referido a un determinado atributo divino, del cual es, si cabe expresarse así, como la producción particular[855]; y esto se liga directamente con la concepción de los ángeles como “rectores de las esferas” y con las consideraciones que ya hemos expuesto a ese respecto en nuestro anterior estudio sobre la “cadena de los mundos”.

---

[852] Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. cap. IX.

[853] Podría decirse que el ser angélico es en acto en relación con el atributo expresado por él, pero es en potencia con relación a todos los demás atributos.

[854] Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*. cap. XI.

[855] Va de suyo que tal modo de hablar no es válido sino en la medida y desde el punto de vista en que los atributos mismos pueden ser considerados “distintamente” (y solo pueden serlo con respecto a la manifestación), y que la indivisible unidad de la Esencia divina misma, a la cual todo finalmente se reduce no es afectada en modo a!guno por ello.

LXIII

EL SIMBOLISMO DEL PUENTE[856]

Aunque ya hemos hablado en diversas oportunidades sobre el simbolismo del puente, agregaremos aún algunas otras consideraciones, en conexión con un estudio de doña Luisa Coomaraswamy sobre ese tema[857], donde insiste particularmente sobre un punto que muestra la estrecha relación de ese simbolismo con la doctrina del *sûtrâtmâ.* Se trata del sentido original del vocablo *setu*, el más antiguo de los diversos términos sánscrítos para designar el puente, y el único que se encuentra en el *Rg-Veda:* esa palabra, derivada de la raíz *si*-, 'ligar', significa propiamente un 'vínculo'; y, en efecto, el puente tendido sobre un río es ciertamente lo que vincula una orilla con la otra; pero, aparte de esta observación de orden general, hay en lo implicado por dicho término algo mucho más preciso. Es menester representarse el puente como constituido primitivamente por líneas, que son su modelo natural más ortodoxo, o por una cuerda fijada del mismo modo que aquéllas, por ejemplo a un par de árboles que crecen en las riberas y que parecen así efectivamente "ligados" uno al otro por medio de esa cuerda. Las dos orillas representan simbólicamente dos estados diferentes del ser, y es evidente que la cuerda es en tal caso lo mismo que el "hilo" que reúne esos estados entre sí, es decir, el *sûtrâtmâ*, mismo; el carácter de tal vínculo, a la vez tenue y resistente, es también una imágen adecuada de su naturaleza espiritual; y por eso el puente, asimilado también a un rayo de luz, es frecuentemente, en las descripciones tradicionales, tan delgado como el filo de una espada, o bien, si hecho de madera, está formado por una sola viga o un solo tronco[858]. Tal estrechez hace aparecer igualmente el carácter "peligroso" de la vía de que se trata, la cual, por lo demás, es la única posible, pero no todos logran recorrerla, e inclusive muy pocos pueden recorrerla sin ayuda y por sus propios medios[859], pues hay siempre cierto peligro en el paso de un estado a otro; pero esto se refiere sobre todo al doble sentido, "benéfico" y "maléfico", que tiene el puente, como tantos otros símbolos, y sobre el cual hemos de volver en seguida.

Los dos mundos representados por las dos orillas son, en el sentido más general, el cielo y la tierra, que al comienzo estaban unidos y fueron separados por el hecho mismo de la manifestación, cuyo dominio íntegro se asimila entonces a un río o a un mar que se

---

[856] [Publicado en *É. T.* enero-febrero de 1947].

[857] "The Perilous Bridge of Welfare", en *Harvard Journal of Asiatic Studies*, número de agosto de 1944.

[858] Recordemos a este respecto el doble sentido de la palabra inglesa *beam*, que designa a la vez una 'viga' y un 'rayo luminoso', según lo hemos hecho notar ya en otro lugar ("Maçons et Charpentiers", en *É. T.*, de diciembre de 1946 [texto que será incluido en la compilación póstuma *Tradition primordiale et formes particulières*]).

[859] Es éste privilegio exclusivo de los "héroes solares" en los mitos y cuentos donde figura el paso del puente.

extiende entre ellos[860]. El puente equivale exactamente, pues, al pilar que une el cielo y la tierra a la vez que los mantiene separados; y a causa de esta significación, debe ser concebido esencialmente como vertical[861], lo mismo que todos los demás símbolos del "Eje del Mundo", por ejemplo el eje del "carro cósmico" cuando las dos ruedas de éste representan, del mismo modo, el cielo y la tierra[862]; esto establece igualmente la identidad fundamental del simbolismo del puente con el de la escala, sobre el cual hemos hablado en otra oportunidad[863]. Así, el paso del puente no es, en definitiva, sino el recorrido del eje, único medio de unión mutua de los diferentes estados; la orilla de la cual parte es, de hecho, este mundo, o sea el estado en que se encuentra actualmente el ser que debe recorrerlo; y la orilla a la cual llega, después de haber atravesado los demás estados de manifestación, es el mundo principial; la primera de las orillas es el dominio de la muerte, donde todo se halla sometido al cambio, y la otra es el dominio de la inmortalidad[864].

Recordábamos hace un momento que el eje a la vez une y separa el cielo y la tierra; del mismo modo, si el puente es real y verdaderamente la vía que une las dos orillas y permite pasar de la una a la otra, sin embargo, puede ser también, en cierto sentido, como un obstáculo colocado entre ellas, y esto nos reconduce a su carácter "peligroso". Esto mismo está, por lo demás, implícito en la significación de la palabra *setu*, que es una 'ligadura' en la doble acepción en que puede entendérsela: por una parte, lo que vincula dos cosas entre sí, pero también una traba en la cual se halla preso un ser; una cuerda puede servir igualmente a ambos fines, y el puente aparecerá así bajo uno u otro aspecto, o sea, en suma, como "benéfico"o como "maléfico", según que el ser logre franquearlo o no. Puede

[860] En toda aplicación más restringida de este simbolismo, se tratará siempre de dos estados que, para cierto "nivel de referencia", están entre sí en relación correspondiente a la de cielo y tierra.

[861] A este respecto, y en relación con lo que acabamos de decir, recordaremos la "prueba de la cuerda", tan a menudo descrita, en la cual una cuerda lanzada al aire permanece o parece permanecer vertical, mientras un hombre o un niño trepa por ella hasta perderse de vista; aun si, al menos en la mayoría de los casos, se trata de un fenómeno de sugestión, ello importa poco desde el punto de vista en que aquí nos situamos, y, con igual título que la ascensión de un rnástil, no deja de ser una figuración muy significativa de lo que estamos tratando.

[862] La señora Coomaraswamy señala que, si en algunos casos el puente se describe con forma de arco, lo que lo identifica más o menos explícitamente con el arco iris, esos casos están lejos en realidad de ser los más frecuentes en el simbolismo tradicional. Agregaremos que eso mismo, por otra parte, no está necesariamente en contradicción con la concepción del puente como vertical, pues, según lo hemos dicho con motivo de la "cadena de los mundos", una línea curva de longitud indefinida puede asimilarse en cada una de sus porciones a una recta que será siempre "vertical", en el sentido de que será perpendicular al dominio de existencia atravesado por ella; además, incluso cuando no hay identificación entre el puente y el arco iris, éste no deja de considerarse también, de modo muy general, como un símbolo de unión entre el cielo y la tierra.

[863] "Le symbolisme de l'échelle" [aquí, cap. LIV: "El simbolismo de la escala"].

[864] Es evidente que, en el simbolismo general del paso de las aguas, encarado como tránsito "de la muerte a la inmortalidad", la travesía por medio de un puente o de un vado no corresponde sino cuando ese paso se efectúa de una orilla a la otra, con exclusión de los casos en que se lo describe como el proceso de remontar una corriente hacia su fuente o, al contrario, como el descenso de la corriente al mar, en los cuales el viaje debe cumplirse necesariamente por otros medios, por ejemplo conforme al simbolismo de la navegación, que, por lo demás, es aplicable a todos los casos (ver "Le passage des eaux" [aquí, cap. LVI: "El paso de las aguas"]).

observarse que el doble sentido simbólico del puente resulta también de que se lo puede recorrer en las dos direcciones opuestas, aunque deba serlo, sin embargo, solo en una, en aquella que va de "esta ribera" a "la otra ribera", pues todo retroceso constituye un peligro de evitar[865], salvo en el caso único del ser que, liberado ya de la existencia condicionada, puede en adelante "moverse a voluntad" a través de todos los mundos, y para el cual tal retroceso no es, por lo demás, sino una apariencia ilusoria. En cualquier otro caso, la parte del puente ya recorrida debe normalmente "perderse de vista" y hacerse como si no existiera, del mismo modo que la escala simbólica se considera siempre como asentada en el dominio mismo donde se encuentra actualmente el ser que sube por ella, y su parte inferior desaparece para él a medida que efectúa su ascensión[866].

Mientras el ser no haya llegado al mundo principial, de donde podrá luego redescender a la manifestación sin ser de ninguna manera afectado por ello, la realización no puede cumplirse, en efecto, sino en sentido ascendente; y para aquel que se apegue a la vía por la vía misma, tomando así el medio por el fin, esa vía se convertirá verdaderamente en un obstáculo en lugar de llevarlo de modo efectivo a la liberación, la cual implica una destrucción continua de los vínculos que lo ligan a los estadios recorridos ya, hasta que el eje se reduzca finalmente al punto único que lo contiene todo y que es el centro del ser total.

[865] De ahí las alusiones, tan frecuentes en los mitos y las leyendas de toda procedencia, al peligro de volverse en medio del camino y de "mirar hacia atrás".

[866] Haya quí una "reabsorción" del eje por el ser que lo recorre, según lo hemos explicado ya en *La Grande Triade*, libro al cual remitiremos también para ciertos puntos conexos, en particular el de la identificación de ese ser con el eje mismo, cualquiera sea el símbolo que represente a este último, y en consecuencia también con el puente, lo que da el verdadero sentido de la función "pontifical", y a lo cual alude muy netamente, entre otras fórmulas tradicionales, esta frase del *Mabinogion* céltico citado como lema por la señora Coomaraswamy: "Quien quiera ser Jefe debe ser el Puente".

LXIV

EL PUENTE Y EL ARCO IRIS[867]

Hemos señalado, con motivo del simbolismo del puente y de significado esencialmente "axial", que la asimilación entre este simbolismo y el del arco iris no es tan frecuente como suele creerse. Seguramente hay casos en que tal asimilación existe, y uno de los más claros es el que se encuentra en la tradición escandinava, donde el puente de *Byfrost* está expresamente identificadocon el arco iris. En otros casos, cuando el puente se describe como elevándose en una parte de su recorrido y bajando en la otra, es decir, con la forma de un arco abovedado, parece más bien que, generalmente, esas descripciones hayan sido influidas por una vinculación secundaria con el arco iris, sin implicar por ello una verdadera identificación entre ambos símbolos. Esa conexión se explica fácilmente por el hecho de que el arco iris se considera generalmente como símbolo de la unión del cielo y de la tierra; entre el medio por el cual se establece la comunicación de la tierra con el cielo y el signo de esa unión hay una conexión evidente, que sin embargo no entraña necesariamente identificación o asimilación. Agregaremos en seguida que este significado mismo del arco iris, el cual se encuentra en una u otra forma en la mayoría de las tradiciones, resulta directamente de su relación estrecha con la lluvia, puesto que ésta, según lo hemos explicado en otro lugar, representa el descenso de los influjos celestes al mundo terrestre[868].

El ejemplo más conocido en Occidente de esta significación tradicional del arco iris es, naturalmente, el texto bíblico donde se la expresa de modo muy neto[869]; en particular, se dice en él: "He colocado mi arco en las nubes para que sirva como señal de alianza entre mí y la tierra", pero es de notar que esa "señal de alianza" no está presentada en modo alguno como un medio que permita el paso de un mundo al otro, paso al cual ese texto, por otra parte, no hace la menor alusión. En otros casos, el mismo significado se expresa en formas muy distintas: entre los griegos, por ejemplo, el arco iris estaba asimilado al peplo de Iris, o quizá a Iris misma en una época en que en las figuraciones simbólicas el "antropornorfismo" no había sido aún llevado tan lejos como lo fue más tarde; aquí, esta significación está implicada por el hecho, de que Iris era la "mensajera de los Dioses" y por consiguiente desempeñaba el papel de intermediaria entre el cielo y la tierra; pero va de suyo que tal representación está muy alejada en todo sentido del simbolismo del puente.

---

867 [Publicado en *É. T.*, marzo de 1947].

868 Ver "La lumiére et la pluie" [aquí, cap. LX: "La luz y la lluvia"]; cf. también *La Grande Triade*, cap. XIV.

869 *Génesis*, IX, 12-17.

En el fondo, el arco iris parece más bien, de modo general, haber sido puesto en relación sobre todo con las corrientes cósmicas por las cuales se opera un intercambio de influjos entre cielo y tierra, antes bien que, con el ejes egún el cual se efectúa la comunicación directa entre los diferentes estados; y, por otra parte, esto concuerda mejor con su forma curva[870], pues, aunque, como lo hemos hecho notar anteriormente, esa forma misma no esté forzosamente en contradicción con una idea de "verticalidad", no deja de ser cierto que esta idea no puede ser sugerida en tal caso por las apariencias inmediatas, como lo es, al contrario, en el caso de todos los símbolos propiamente axiales.

Ha de reconocerse que en realidad el simbolismo del arco iris es muy complejo y presenta aspectos múltiples; pero, entre ellos, uno de los más importantes quizá, aunque pueda parecer sorprendente a primera vista, y en todo caso el que tiene más manifiesta relación con lo que acabamos de indicar, es el que lo asimila a una serpiente, y que se encuentra en muy diversas tradiciones. Se ha observado que los caracteres chinos que designan al arco iris contienen el radical 'serpiente', aunque esta asimilación no está formalmente expresada de otro modo en la tradición extremo-oriental, de modo que podría verse en ello algo así como un recuerdo de algo que se remonta probablemente muy lejos[871]. Parecería que este simbolismo no haya sido enteramente desconocido de los mismos griegos, por lo menos en el período arcaico, pues, según Homero, el arco iris estaba representado en la coraza de Agamenón por tres serpientes cerúleas, "imitación del arco de Iris y signo memorable para los humanos, que Zeus imprimió en las nubes"[872]. En todo caso, en ciertas regiones de África y particularmente en el Dahomey, la "serpiente celeste" está asimilada al arco iris y a la vez se la considera como señora de las piedras preciosas y la riqueza; por lo demás, puede parecer que hay en ello cierta confusión entre dos aspectos diversos del simbolismo de la serpiente, pues, si bien el papel de señor o guardián de los tesoros se atribuye, en efecto, a serpientes y dragones, entre otras entidades descritas con formas variadas, dichos seres tienen entonces un carácter subterráneo, más bien que celeste; pero puede ser también que haya entre esos dos aspectos aparentemente opuestos una correspondencia comparable a la existente entre los planetas y los metales[873]. Por otra parte, es por lo menos curioso que, a ese respecto, la "serpiente celeste" tenga una semejanza bastante notable con la "serpiente verde" que en el conocido cuento simbólico de Goethe se transforma en puente y después se fragmenta en pedrería; si tal serpiente debiera considerarse también en relación con el arco iris, se encontraría en tal caso la identificación

[870] Es claro que una forma circular, o semicircular como la del arco iris, puede siempre, desde este punto de vista, considerarse como la proyección plana de un segmento de hélice.

[871] Cf. Arthur Waley, *The Book of Songs*, p. 328.

[872] *Ilíada*, XI. Lamentamos no haber podido encontrar la referencia de modo más preciso, tanto más cuanto que esa figuración del arco iris por tres serpientes parece a primera vista harto extraña y merecería sin duda más atento examen. [La falta de referencia precisa se debe sin duda a que el autor vivía, cuando compuso el artículo, una vida relativamente retirada en un suburbio de El Cairo. El pasaje homérico dice, literalmente (*Il.*, XI, 26-28): "y a ambos lados tres serpientes (o dragones: *drákontes*) color de acero se erguían por el cuello, semejantes al iris que el Cronida fijó en la nube, señal prodigiosa (*téras*) para los hombres… (*N. del T.*)].

[873] Cf. *La Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. XXII.

de éste con el puente, lo que en suma poco podría sorprender, pues Goethe muy bien pudo, a este respecto, haber pensado más particularmente en la tradición escandinava.

Ha de decirse, por lo demás, que ese cuento es muy poco claro tanto en cuanto a la procedencia de los diversos elementos del simbolismo en que Goethe pudo inspirarse, como en cuanto a su significación misma, y que todas las interpretaciones que se han intentado son en realidad poco satisfactorias en conjunto[874]; no queremos insistir más en esto, pero nos ha parecido que podía no carecer de interés el señalar ocasionalmente esa posible y algo inesperada conexión[875].

Sabido es que una de las principales significaciones simbólicas de la serpiente se refiere a las corrientes cósmicas a que aludíamos poco antes, corrientes que, en definitiva, no son sino el efecto y como la expresión de las acciones y reacciones de las fuerzas emanadas respectivamente del cielo y de la tierra[876]. Esto da la única explicación plausible de la asimilación del arco iris a la serpiente, y tal explicación está en perfecto acuerdo con el carácter reconocido al arco iris, de ser el signo de unión del cielo y de la tierra, unión que, en efecto, está en cierto modo manifestada por esas corrientes, ya que éstas no podrían producirse sin aquélla.

Ha de agregarse que la serpiente, en cuanto a este significado, está asociada con la mayor frecuencia a símbolos axiales como el árbol o el bastón, cosa fácil de comprender, pues la dirección misma del eje determina la de las corrientes cósmicas, sin que empero la de éstas se confunda en modo alguno con la de aquél, así como tampoco, para retomar el simbolismo correspondiente en su forma geométrica más rigurosa, una hélice trazada sobre un cilindro se confunde con el eje del cilindro mismo.

Entre el símbolo del arco iris y el del puente, una conexión similar sería, en suma, la que podría considerarse como la más normal; pero, ulteriormente, esa conexión ha llevado en ciertos casos a una suerte de fusión de los dos símbolos, que no estaría enteramente justificada si no se considerara a la vez resuelta en la unidad de una corriente axial la dualidad de las corrientes cósmicas diferenciadas.

---

[874] Por otra parte, a menudo hay algo de confuso y nebuloso en la manera en que Goethe usa del simbolismo, y puede comprobárselo también en su reelaboración de la leyenda de Fausto; agreguemos que habría más de una pregunta que formularse sobre las fuentes a las que pudo recurrir más o menos directamente, así como sobre la naturaleza exacta de las vinculaciones iniciáticas que pudo tener, aparte de la masonería.

[875] Para la asimilación más o menos completa de la serpiente de Goethe con el arco iris, no podemos tomar en consideración el color verde que se le atribuye, por más que algunos hayan querido hacer del verde una especie de síntesis del arco iris, porque sería el color central; pero, de hecho, el verde solo ocupa esa posición central a condición de admitir la introducción del índigo en la lista de los colores, y hemos explicado anteriormente las razones por las cuales esa introducción es en realidad insignificante y desprovista de todo valor desde el punto de vista simbólico ("Les septs rayons et l'arc-en-ciel" [aquí, cap. LVII: "Los siete rayos y el arco iris"]). A este respecto, haremos notar que el eje corresponde propiamente al "séptimo rayo" y por consiguiente al color blanco, mientras que la diferenciación misma de los colores del arco iris indica cierta "exterioridad" con relación al rayo axial.

[876] Ver *La Grande Triade*, cap. V.

Empero, ha de tenerse en cuenta también que las figuraciones del puente no son idénticas cuando se lo asimila al arco iris y cuando no, y, a este respecto, cabría preguntarse si entre el puente rectilíneo[877] y el puente en arco no existe, por lo menos en principio, una diferencia de significación correspondiente en cierto modo a la que hay, según hemos indicado antes, entre la escala vertical y la escalera en espiral[878], diferencia que es la de la vía "axial" que reconduce directamente el ser al estado principial y la vía más bien "periférica" que implica el paso distinto a través de una serie de estados jerarquizados, aunque, en un caso como en el otro, la meta final sea necesariamente idéntica[879].

[877] Recordaremos que esta forma rectilínea y, naturalmente, vertical, es la que corresponde especialmente al sentido preciso de la expresión *es-sirâtu-l-mustaqîm* ['la vía recta'] en la tradición islámica (cf. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XXV).

[878] Ver "Le Symbolisme de l'échelle" [aquí, cap. LIV: "El simbolismo de la escala"].

[879] El uso iniciático de la escalera en espiral se explica por la identificación de los grados de iniciación con otros tantos estados diferentes del ser puede citarse como ejemplo, en el simbolismo masónico, la escalera de caracol (*winding stairs*) de 15 peldaños, distribuidos en 3+5+7, que conduce a la "Cámara del Medio". En el otro caso, los mismos estados jerárquicos se representan también por los peldaños, pero la disposición y la forma misma de éstos indican que no es posible detenerse en ellos y que no son sino el instrumento de una ascensión continua, mientras que es posible siempre permanecer un tiempo más o menos largo sobre los peldaños de una escalera, o por lo menos en los "descansos" existentes entre los diferentes tramos en que aquélla se divide.

LXV

LA CADENA DE UNION[880]

Entre los símbolos masónicos que parecen casi siempre comprenderse muy poco en nuestros días, se encuentra el de la "cadena de unión"[881] que rodea la parte superior de la Logia. Algunos quieren ver en ella el cordel de que los masones operativos se servían para trazar y delimitar el contorno de un edificio; seguramente tienen razón, pero ello empero no basta, y sería menester por lo menos preguntarse cuál era el valor simbólico de ese cordel mismo[882]. Podría también considerarse anormal la posición asignada a un instrumento destinado a efectuar un trazado en el suelo, y esto también exige algunas explicaciones.

Para comprender de qué se trata, es preciso ante todo recordar que, desde el punto de vista tradicional, todo edificio, cualquiera que fuere, se construía siempre según un modelo cósmico; por otra parte, se especifica expresamente que la Logia es una imagen del cosmos, y sin duda es éste el último recuerdo que de aquello ha subsistido hasta hoy en el mundo occidental. Siendo así, el emplazamiento de un edificio debía ser determinado y "encuadrado" por algo que correspondiera de algún modo a lo que podría llamarse el "marco" mismo del cosmos; veremos en seguida lo que éste es, y podemos decir ya que el trazado "materializado" por el cordel representaba, propiamente hablando, su proyección terrestre. Hemos visto ya en otro lugar algo análogo en lo que respecta al plano de las ciudades establecidas según las reglas tradicionales[883]; de hecho, este caso y el de los edificios tomados aisladamente no difieren esencialmente en tal sentido, pues siempre se trata de la imitación de un mismo modelo cósmico.

Cuando el edificio está construido, e inclusive cuando ha comenzado a erigirse, el cordel ya no tiene, evidentemente, papel alguno; así, la posición de la "cadena de unión" no se refiere precisamente al trazado que ha ayudado a efectuar sino más bien a su prototipo cósmico, la referencia al cual, en cambio, tiene siempre su razón de ser para determinar la significación simbólica de la Logia y de sus diversas partes. El cordel mismo en esta forma de "cadena de unión", se convierte entonces en el símbolo del "marco" del cosmos; y su posición se comprende sin dificultad si, como efectivamente ocurre, ese "rnarco" tiene

[880] [Publicado en *É. T.*, septiembre de 1947].

[881] En el *Compagnonnage* se dice "cadena de alianza".

[882] Este símbolo lleva también otra denominación, la de "moño festoneado" (*huppe dentelée*), que parece designar propiamente, más bien, el contorno de un dosel; ahora bien: es sabido que el dosel es un símbolo del cielo (por ejemplo en el dosel del carro de la tradición extremo-oriental); pero, como se verá en seguida, no hay en ello, en realidad, contradicción ninguna.

[883] Ver "Le Zodiaque et les points cardinaux" [aquí, cap. XIII: "El Zodíaco y los puntos cardinales"].

carácter no ya terrestre, sino celeste[884]; por tal transposición, agregaremos, la tierra no hace, en suma, sino restituir al cielo lo que antes había tomado de él.
Lo que hace particularmente neto el sentido del símbolo es esto: mientras que el cordel, en cuanto instrumento, es, naturalmente, una simple línea, la "cadena de unión", al contrario, tiene nudos de trecho en trecho[885]; esos nudos son, o deben ser normalmente, en número de doce[886], y corresponden así, evidentemente, a los signos del Zodíaco[887]. En efecto, el Zodíaco, en el interior del cual se mueven los planetas, constituye verdaderamente la envoltura del cosmos, es decir, ese "marco" de que hablábamos antes[888], y es evidente que se trata en realidad, según decíamos, de un "marco celeste".

Ahora bien; hay aún otra cosa no menos importante: entre las funciones de un "marco", quizá la principal es mantener en su sitio los diversos elementos que contiene o encierra en su interior, de modo de formar con ellos un todo ordenado, lo cual; como se sabe, es la significación etimológica misma de la palabra "cosmos"[889]. Ese marco debe, pues, en cierta manera, "ligar" o "unir" esos elementos entre sí, lo que está formalmente expresado por el nombre de "cadena de unión", e inclusive de esto resulta, en lo que a ella concierne, su significación más profunda, pues, como todos los símbolos que se presentan en forma de cadena, cuerda o hilo, se refiere en definitiva al *sûtrâtmâ*. Nos limitaremos a llamar la atención sobre este punto, sin entrar por esta vez en más amplias explicaciones; pronto tendremos ocasión de volver sobre ello, pues ese carácter aparece más claro todavía en el caso de algunos otros "encuadres" simbólicos que examinaremos en seguida.

---

[884] Por eso la asimilación al contorno de un dosel está igualmente justificada, mientras que, evidentemente, no lo estaría para la proyección terrestre de ese "cuadro" celeste.

[885] Estos nudos se llaman *lacs d'amour* ('lazos de amor'); este nombre, así como la forma particular de tales nudos, lleva quizá en cierto sentido la impronta del siglo VXIII, pero puede también que haya en ello un vestigio de algo que se remonta mucho más lejos y que hasta podría vincularse de modo; bastante directo con el simbolismo de los "Fieles de amor".

[886] El "Cuadro de la Logia" (*Tableau de la Loge*), por otra parte de hecho inusitado, que figura encabezando la *Maçonnrie occulte* de Ragon es manifiestamente incorrecto, tanto por el número de nudos de la "cadena de unión" como por la posición harto extraña y aun inexplicable que se atribuye a los signos zodiacales.

[887] Algunos piensan que esos doce nudos implican, al menos "idealmente", la existencia de igual número de columnas, o sea diez además de las dos columnas de Occidente a las que corresponden las extremidades de la "cadena de unión". Es de notar a este respecto que tal disposición, aunque en forma circular, se encuentra en ciertos monumentos megalíticos cuya relación con el Zodíaco es no menos evidente.

[888] Remitiremos una vez más, con respecto a la división zodiacal de las ciudades, al estudio al que nos hemos referido [cap. XIII]; conviene advertir, en relación con lo que nos queda por decir aquí, que esta división misma asigna sus respectivos lugares a los diferentes elementos cuya reunión constituye la ciudad. Se encuentra también otro ejemplo de "envoltura" zodiacal en el simbolismo extremo-oriental del *Ming-tang*, con sus doce aberturas, que hemos explicado en otro lugar (*La Grande Triade*, cap. XVI).

[889] Puede decirse que nuestro mundo está "ordenado", por el conjunto de las determinaciones temporales y espaciales vinculadas con el Zodíaco, por una parte en virtud de la relación directa de éste con el ciclo anual, y por otra, por su correspondencia con las direcciones del espacio (va de suyo que este último punto de vista está también en estrecha relación con el asunto de la orientación tradicional de los edificios).

LXVI

ENCUADRES Y LABERINTOS[890]

A. K. Coomaraswamy ha estudiado[891] la significación simbólica de ciertos "nudos" que se encuentran entre los grabados de Alberto Durero; tales "nudos" son muy complicados entrelazamientos formados por el trazado de una línea continua, y el conjunto se dispone en una figura circular; en varios casos, el nombre de Durero aparece inscripto en el centro. Esos "nudos" han sido relacionados con una figura similar atribuida generalmente a Leonardo de Vinci, y en cuyo centro se leen las palabras: *Academia Leonardi Vinci*; algunos han querido ver en ellas la "signatura colectiva" de una "Academia" esotérica, como existían en cierto número en la Italia de la época, y sin duda no carecen de razón. En efecto, tales dibujos se han llamado a veces "dédalos" o "laberintos", y, como lo señala Coomaraswamy, pese a la diferencia de formas, que puede deberse en parte a razones de orden técnico, tienen efectivamente estrecha relación con los laberintos, y más en particular con los que se trazaban en el embaldosado de ciertas iglesias medievales; ahora bien, éstos se consideran igualmente como una "signatura colectiva" de las corporaciones de constructores. En cuanto simbolizan el vínculo que une entre sí a los miembros de una organización iniciática, o por lo menos esotérica, tales trazados ofrecen evidentemente similitud notable con la "cadena de unión" masónica; y si se recuerdan los nudos de ésta, el nombre de "nudos" (*Knoten*) dado a tales dibujos, al parecer por el mismo Durero, resulta también muy significativo. Por esta razón, y por otra sobre la cual volveremos luego, es también importante advertir que se trata de líneas sin solución de continuidad[892]; los laberintos de las iglesias, igualmente, podían recorrerse de extremo a extremo sin encontrar en ninguna parte punto de interrupción ninguno que obligara a detenerse o a rehacer el camino, de modo que constituían en realidad una vía muy larga que debía cumplirse enteramente antes de llegar al centro[893]. En ciertos casos, como en Amiens, el "maestro de obra" se había hecho representar en la parte central, así como Vinci y Durero inscribían en ella sus nombres; se situaban así simbólicamente en una "Tierra Santa"[894], es decir, en un

[890] [Publicado en *É. T.*, octubre-noviembre de 1947].

[891] "The Iconography of Dürer's 'Knots' and Leonardo's 'Concatenation'" en *The Art Quarterly*, número de primavera de 1944.

[892] Podrá recordarse aquí el *pentalfa*, que, como signo de reconocimiento entre los pitagóricos, debía trazarse en línea continua. [Es una estrella de cinco puntas formada por cinco segmentos de recta, y semejante a cinco alfas mayúsculas entrelazadas cuyos rasgos transversales forman un pentágono central. (*N. del T.*)].

[893] Cf. W. R. Lethaby, *Architecture*, *Mysticism and Myth*, cap. VII. Este autor, que era arquitecto, ha reunido en su libro un gran número de informaciones interesantes acerca del simbolismo arquitectónico, pero desgraciadamente no ha sabido ver la verdadera significación.

[894] Sabido es que estos laberintos se llamaban comúnmente "caminos de Jerusalén" y que su recorrido se consideraba como equivalente a la peregrinación a Tierra Santa; en Saint-omer, el centro contenía una

lugar reservado a los "elegidos", según lo hemos explicado en otro lugar[895], o en un centro espiritual que era, en todos los casos, una imagen o reflejo del verdadero "Centro del Mundo", tal como en la tradición extremo-oriental el Emperador se situaba siempre en el lugar central[896].

Esto nos lleva directamente a consideraciones de otro orden, que se refieren a un sentido más "interior" y profundo de ese simbolismo: puesto que el ser que recorre el laberinto o cualquier otra figuración equivalente llega finalmente a encontrar así el "lugar central", es decir, desde el punto de vista de la realización iniciática, su propio centro[897], el recorrido mismo, con todas sus complicaciones, es a todas luces una representación de la multiplicidad de los estados o modalidades de la Existencia manifestada[898], a través de cuya serie indefinida el ser ha debido "errar" primero, antes de poder establecerse en ese centro. La línea continua es entonces la imagen del *sûtrâtmâ* que une todos los estados entre sí, y, por lo demás, en el caso del "hilo de Ariadna" en conexión con el recorrido del laberinto, esa imagen se presenta con tal nitidez, que uno se asombra de que haya podido pasar inadvertida[899]; así se encuentra justificada la observación con la cual terminábamos nuestro precedente estudio sobre el simbolismo de la "cadena de unión". Por otra parte, hemos insistido más particularmente sobre el carácter de "encuadre" que presenta ésta; y basta mirar las figuras de Durero y Leonardo para darse cuenta de que forman también verdaderos "encuadres" en torno de la parte central, lo que constituye una semejanza más entre esos símbolos; y hay otros casos en que volveremos a encontrar ese mismo carácter, de un modo que pone de relieve una vez más la perfecta concordancia de las diversas tradiciones.

En un libro al cual ya nos hemos referido en otro lugar[900] Jackson Knight ha señalado que se habían encontrado en Grecia, cerca de Corinto, dos modelos de arcilla, reducidos, de casas pertenecientes a la época arcaica llamada "geométrica"[901]; en los muros exteriores se ven meandros que rodean la casa y cuyo trazado parece haber constituido en cierto modo un "sustituto" del laberinto. En la medida en que éste representaba una

representación del Templo de Jerusalén.

[895] "La Caverne et le Labyrinthe" [aquí, cap. XXIX: "La Caverna y el Laberinto"].

[896] Ver *La Grande Triade*, cap. XVI. Podría recordarse, con motivo de esta vinculación, el título de *Imperator* dado al jefe de ciertas organizaciones rosacruz.

[897] Naturalmente, puede tratarse, según el caso, sea del centro de un estado particular de existencia, sea del centro del ser total; el primero corresponde al término de los "pequeños misterios", el segundo al de los "grandes misterios".

[898] Decimos "modalidades" para el caso en que se considere solamente el conjunto de un solo estado de manifestación, como ocurre necesariamente cuando se trata de los "pequeños misterios".

[899] Importa señalar también, a este respecto, que los dibujos de Durero y Leonardo tienen manifiesta semejanza con los "arabescos", como lo ha señalado Coomaraswamy; los últimos vestigios de trazados de ese género en el mundo occidental se encuentran en las rúbricas y otros ornamentos complicados, formados siempre por una única línea continua, que fueron caros a los calígrafos y maestros de escritura hasta cerca de mediados del siglo XIX, aun cuando entonces ya su simbolismo seguramente no se comprendía.

[900] *Cumacan Gates*; ver nuestro estudio sobre "La Caverne et le Labyrinthe" [aquí, cap. XXIX: "La Caverna y el Laberinto"].

[901] La reproducción de estos dos modelos se encuentra en la página 67 del libro citado.

defensa, sea contra los enemigos humanos, sea, sobre todo, contra los influjos psíquicos hostiles, pueden considerarse también esos meandros como dotados de un valor de protección, e incluso doble, al impedir no solo a los influjos maléficos penetrar en la morada, sino además a los influjos benéficos salir de ella y dispersarse en el exterior. Por otra parte, puede ser que en ciertas épocas no se haya visto en ellos otra cosa; pero no ha de olvidarse que la reducción de los símbolos a un uso más o menos "mágico" corresponde ya a un estado de degradación desde el punto de vista tradicional, estado en que se ha olvidado el sentido profundo de esos símbolos[902]. Por lo tanto, en el origen debió de haber en ellos algo más, y es fácil comprender de qué se trata en realidad si se recuerda que, tradicionalmente, todo edificio está construido según un modelo cósmico; mientras no existió la distinción entre "sagrado" y "profano", es decir, mientras el punto de vista profano no había surgido aún por efectos de un debilitamiento de la tradición, siempre y en todas partes fue así, inclusive para las casas particulares. La casa era entonces una imagen del cosmos, es decir, como un "pequeño rnundo" cerrado y completo en sí; y, si se advierte que aparece "encuadrada" o "enmarcada" por el meandro exactamente como la Logia, cuya significación cósmica no se ha perdido, está "enmarcada" por la "cadena de unión", la identidad entre ambos símbolos resulta por completo evidente: en uno y otro caso, no se trata en definitiva sino de una representación del "marco" mismo del cosmos.

Otro ejemplo notable, desde el punto de vista del simbolismo de los "encuadres", está dado por ciertos caracteres chinos que se referían primitivamente a ritos de fijación o estabilización[903] consistentes en trazar círculos concéntricos o una espiral en torno de los objetos; el carácter *heng*, que designa tal rito, estaba formado en la escritura antigua por una espiral o dos círculos concéntricos entre dos rectas. En todo el mundo antiguo, las nuevas fundaciones, ya se tratara de campamentos, de ciudades o de aldeas, eran "estabilizadas" trazando espirales o círculos en torno de ellas[904], y agregaremos que en ello puede verse también la identidad real de los "encuadres" con los laberintos. Con respecto al carácter *chie*[*], que los comentaristas recientes traducen simplemente por 'grande', el citado autor dice que denota la magia que asegura la integridad de los espacios "encuadrándolos" de signos protectores; tal es la finalidad de los dibujos de bordados en las antiguas obras de arte. Un *chie-fu* es una bendición que ha sido directa o simbólicamente "encuadrada" o "enmarcada" de ese modo; también una plaga puede ser "encuadrada" para impedir que se difunda. Tampoco aquí se trata explícitamente sino de "magia", o de lo que se supone tal; pero la idea de "fijación" o "estabilización" muestra con harta claridad lo que hay en el fondo: se trata de la función, que tiene esencialmente el "marco" o "encuadre", según lo hemos dicho antes, de reunir y mantener en su sitio los diversos elementos rodeados por él.

---

[902] Naturalmente, este sentido profundo no excluye una aplicación "mágica", como no excluye cualquier otra aplicación legítima, pero la degradación consiste en que el principio se ha perdido de vista y no se considera ya sino exclusivamente una simple aplicación aislada y de orden inferior.

[903] Estos ritos corresponden evidentemente a un caso particular de lo que en el lenguaje hermético se designa como "coagulación" (ver *La Grande Triade*, cap. VI).

[904] A. Waley, "The Book of Changes" en *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, nº 5, Estocolmo, 1934.

[*] Escrito *chieh*[4] en el sistema Wade; en otros sistemas, *kie*, o, raramente, *kiái*; *jiè* en la romanización actualmente en uso en China continental. El ideograma se compone de dos trazos verticales coronados por un ángulo en forma de alero. (*N. del T.*).

Por otra parte, en Lao-tsë hay pasajes donde figuran esos caracteres y que son muy significativos a este respecto: "Cuando se hace de modo de encuadrar (o circunscribir, *ying*, carácter que evoca una idea similar a la de *heng*) los siete espíritus animales y de abarcar la Unidad, se puede ser cerrado, concluso e incorruptible"[905]; y en otro lugar: "Gracias a un conocimiento convenientemente encuadrado (*chie*), marchamos a pie llano por la gran Vía"[906].

En el primero de estos dos pasajes, se trata evidentemente de establecer o mantener el orden normal de los diversos elementos constitutivos del ser para unificarlo; en el segundo, un "conocimiento bien encuadrado" es propiamente un conocimiento en que cada cosa está puesta exactamente en el lugar que le conviene. Por lo demás, la significación cósmica del "marco" o "encuadre" no ha desaparecido en modo alguno en tal caso: en efecto, el ser humano, según todas las concepciones tradicionales, ¿no es el "microcosmo", y el conocimiento no debe también comprender en cierto modo el cosmos en su totalidad?

[905] *Tao-te King*, cap. X, traducción inédita de Jacques Lionnet. [Texto levemente diferente en la edición publicada en 1962]. [Para éste como para el pasaje siguiente de Lao-tsë, se tendrá en cuenta que, por razones en parte filológicas, las traducciones existentes del *Tao-te King* divergen, de un modo a menudo muy extremo. (*N. del T.*)].

[906] *Ibid*., cap, LIII, misma traducción [y misma nota acerca de la edición de 1962].

LXVII

EL "CUATRO DE CIFRA"[907]

Entre las antiguas marcas corporativas, hay una de carácter particularmente enigmático: aquella a la cual se denomina "cuatro de cifra", porque, en efecto, tiene la forma de la ci fra 4, a la cual se agregan a menudo líneas suplementarias, horizontales o verticales, y que se combina generalmente, sea con otros símbolos diversos, sea con letras o monogramas, para formar un conjunto complejo en el cual ocupa siempre la parte superior. Ese signo era común a gran número de corporacíones, si no a todas, y no sabemos por qué un autor ocultista, que por añadidura atribuye gratuitamente a los cátaros el origen del mismo, ha pretendido recientemente que pertenecía exclusivamente a una "sociedad secreta" de impresores y libreros; es cierto que se lo encuentra en muchos pies de imprenta, pero no es menos frecuente entre los talladores de piedras, los pintores de vitrales, los tapiceros, por no citar sino unos pocos ejemplos, suficientes para mostrar que tal opinion es insostenible. Se ha observado, inclusive, que particulares o familias habían hecho figurar ese signo en sus casas, en sus piedras sepulcrales o en sus blasones; pero aquí, en ciertos casos, nada prueba que el signo no deba atribuirse a un tallador de piedras más bien que al propietario mismo, y, en los otros, se trata ciertamente de personajes que estaban vinculados de algún modo, a veces hereditariamente, a determinadas corporacione[908]. Como quiera que fuere, no cabe duda de que el signo de que se trata tiene carácter corporativo y está en relación directa con las iniciaciones artesanales; e incluso, a juzgar por el empleo que de él se hace, cabe suponer que fue esencialmente una marca del grado de maestro.

En cuanto a la significación del "cuatro de cifra", que es evidentemente lo interesante para nosotros, los autores que han hablado de ello están lejos de hallarse acordes, tanto más cuanto que generalmente parecen ignorar que un.símbolo puede muy bien ser realmente susceptible de varias interpretaciones distintas pero no excluyentes. Nada hay en ello que deba sorprender, como quiera opinen quienes se atienen a un punto de vista profano, pues no solo la multiplicidad de sentidos es, de modo general, inherente al simbolismo, sino además, en este caso como en muchos otros, puede haber habido superposición y hasta fusión de varios símbolos en uno. W. Deonna, que ha tenido oportunidad de citar el "cuatro de cifra" entre otros símbolos que figuran en armas antiguas[909], se refiere, de modo por lo demás harto sumario, al origen y el significado de esa marca y menciona la opinión según la cual ella representa lo que denomina de modo más bien extravagante "el valor místico de la cifra 4"; sin rechazar enteramente esta interpretación, prefiere sin embargo otra, y supone "que se trata de un signo astrológico", el

[907] [Publicado en *É. T.*, junio de 1948].

[908] Hemos aludido en otro lugar a vínculos de este género en relación con los masones "aceptados" (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXIX).

[909] "Armes avec motifs astrologiques et talismaniques", en *Revue de l'Histoire des Religions*, número de julio-octubre de 1924.

de Júpiter. Éste, en efecto, presenta en su aspecto general cierta semejanza con la cifra 4; y es seguro también que el uso de este signo puede tener alguna relación con la idea de “maestría”; pero, ello no obstante, y contra la opinión del señor Deonna, pensamos que no se trata sino de una asociación secundaria, la cual, por legítima que sea[910], no hace empero sino añadirse a la significación primera y principal del símbolo.

No nos parece dudoso, en efecto, que se trate ante todo de un símbolo cuaternario, no tanto a causa de su parecido con la cifra 4, que podría en suma no ser sino “adventicio” en cierto modo, sino por otra razón más decisiva: esa cifra 4, en todas las marcas en que figura, tiene una forma que es exactamente la de una cruz en la cual el extremo superior del travesaño vertical y uno de los extremos del travesaño horizontal están unidos por una línea oblicua; ahora bien: es incontestable que la cruz, sin perjuicio de todas sus demás significaciones, es esencialmente un símbolo del cuaternario[911]. Confirma aún esta interpretación el hecho de que hay casos en que el “cuatro de cifra”, en su asociación con otros símbolos, tiene manifiestamente un lugar que ocupa la cruz en otras figuraciones más habituales, idénticas a aquellas con esa sola diferencia; ocurre particularmente así cuando el “cuatro de cifra” se encuentra en la figura del “globo del Mundo”, o bien cuando está encima de un corazón, como sucede con frecuencia sobre todo en marcas de impresores[912].

Esto no es todo, y hay aún algo quizá no menos importante, aunque el señor Deonna se haya negado a admitirlo: en el artículo al cual nos hemos referido, después de señalar que se ha querido “derivar esa marca del monograma constantiniano, ya libremente interpretado y desfigurado en los documentos merovingios y carolingios”[913], dice que “esta hipótesis parece enteramente arbitraria” y que “no la impone ninguna analogía”. Estamos

[910] Encontramos, por lo demás, otro caso de la misma asociación entre el simbolismo de Júpiter y el del cuaternario en el cuarto arcano del Tarot.

[911] La cruz representa al cuaternario en su aspecto “dinámico”, mientras que el cuadrado lo representa en su aspecto “estático”.

[912] El corazón coronado de una cruz es, naturalmente, en la iconografía cristiana, la representación del “Sagrado Corazón”, el cual, por otra parte, desde el punto de vista simbólico, es una imagen del “Corazón del Mundo”; y es de notar que, siendo el esquema geométrico del corazón un triángulo con el vértice hacia abajo, el del símbolo entero no es otra cosa que el símbolo alquímico del azufre en posición invertida, el cual representa el cumplimiento de la “Gran Obra”, [En el artículo “Le Chrisme et le Coeur dans les anciennes marques corporatives”, de *Regnabit*. noviembre de 1925, Guénon agregaba, con respecto a esa misma vinculación simbólica: “Encontramos aquí el triángulo invertido, cuya equivalencia con el corazón y la copa hemos señalado ya; aislado, ese triángulo es el signo alquímico del agua, mientras que el triángulo recto, o sea con el vértice hacia arriba, es el del fuego. Ahora bien; entre las diversas significaciones que el agua tiene constantemente en las tradiciones más diversas, hay una particularmente interesante de registrar aquí: es el símbolo de la Gracia y de la regeneración por ella operada en el ser que la recibe; bastará recordar, a este respecto, el agua bautismal, las cuatro fuentes de agua viva del Paraíso terrestre, y tamién el agua que junto con la sangre mana del Corazón de Cristo, fuente inextinguible de la Gracia. Por último —y ello viene a corroborar aún estas explicaciones—, la inversión del símbolo del azufre significa el descenso de los influjos espirituales al “mundo de abajo”, es decir, al mundo terrestre y humano; es, en otros términos, el “rocío celeste” de que hemos hablado ya”].

[913] Por otra parte, habría que distinguir cuidadosamente entre las deformaciones accidentales, debidas a la incomprensión de los símbolos, y las deformaciones intencionales y significativas.

lejos de compartir esta opinión; y, por otra parte, es curioso comprobar que entre los ejemplos reproducidos por ese autor mismo, hay dos que figuran el crisma completo, en el cual el P [‘ro’] está reemplazado pura y simplemente por el “cuatro de cifra”; ¿no habría debido esto incitarle por lo menos a una mayor prudencia? Es menester observar también que se encuentran indiferentemente dos orientaciones opuestas del “cuatro de cifra”[914]; y, cuando está vuelto hacia la derecha en vez de hacia la izquierda según la posición normal del 4, presenta una similitud particularmente notable con el P. Hemos explicado ya[915] que se distingue el crisma simple y el crisma llamado “constantiniano”: el primero está formado por seis radios opuestos dos a dos a partir de un centro, es decir, por tres diámetros, uno vertical y los otros dos oblicuos, y, en cuanto “crisma” se lo considera formado por la unión de las letras griegas I y X; el segundo, que se considera análogamente como reunión de las letras griegas X y P, deriva inmediatamente de aquél por el agregado, en la parte superior del diámetro vertical, de un ojal que está destinado a transformar el I en P, pero que tiene también otras significaciones y se presenta, por lo demás en varias formas diversas[916], lo que hace aún menos sorprendente su reemplazo por el “cuatro de cifra”, el cual, en suma, no es sino una variante más[917]. Todo esto se aclara, por otra parte, cuando se observa que la línea vertical, tanto en el crisma como en el “cuatro de cifra”, es en realidad una figura del “Eje del Mundo”; en su extremo superior, el ojal del P es, como el “ojo” de la aguja, un símbolo de la “puerta estrecha”; y, en lo que concierne al “cuatro de cifra”, basta recordar su relación con la cruz y el carácter, igualmente “axial” de ésta, y considerar además que el agregado de la línea oblicua que completa la figura uniendo las extremidades de dos de los brazos de la cruz y cerrando así uno de los ángulos de ella combina ingeniosamente con la significación cuaternaria, que no existe en el caso del crisma, el simbolismo idéntico de la “puerta estrecha”; y se reconocerá que hay en ello algo perfectamente apropiado para una marca del grado de maestro.

---

[914] Decimos indiferentemente, pero puede que ello haya correspondido a alguna diferencia de ritos o de corporaciones; de paso, agreguemos a este respecto que aun si la presencia de un signo cuaternario en las marcas indicaba la posesión del cuarto grado de una organización iniciática, lo que no es imposible aunque sea sin duda difícil de establecer, ello evidentemente en nada afectaba al valor simbólico inherente al signo.

[915] “Les symboles de l’analogie” [aquí, cap. L: “Los símbolos de la analogía”].

[916] Hemos mencionado el caso en que este ojal del P [‘ro’] toma la forma particular del símbolo egipcio del “ojal de Horus”; en tal caso, el P tiene al mismo tiempo una semejanza particularmente neta con ciertas agujas “prehistóricas” que, según lo ha señalado Coomaraswamy, en vez de estar perforadas, como lo estuvieron más tarde, presentaban simplemente recurvado uno de sus extremos, formando una especie de ojal por donde pasaba el hilo (cf. “Le ‘trou de l’aiguille’” [aquí, cap. LV: “El ‘ojo de la aguja’”]).

[917] Acerca del “Crisma de Constantino”, señalaremos que la reunión de las tres iniciales de la inscripción *In hoc signo vinces* que lo acompaña da IHSV, es decir, el nombre de Jesús; este hecho parece pasar generalmente inadvertido, pero está indicado expresamente en el simbolismo de la “Orden de la Cruz Roja de Roma y de Constantino”, que es un *side-degree*, es decir, un “anexo” de los altos grados de la masonería inglesa.

LXVIII

LIGADURAS Y NUDOS[918]

Hemos hablado ya en varias oportunidades sobre el simbolismo del hilo, que presenta múltiples aspectos, pero cuya significación esencial y propiamente metafísica es siempre la representación del *sûtrâtmtâ*, el cual, tanto desde el punto de vista "macrocósmico" como desde el "microcósmico", vincula todos los estados de existencia entre sí y con su Principio. Poco importa, por lo demás, que en las diferentes figuraciones a que da lugar ese simbolismo se trata de un hilo propiamente, de una cuerda o de una cadena, o de un trazado gráfico, como aquellos que hemos señalado anteriormente[919], o inclusive de un camino realizado por procedimientos arquitectónicos, como en el caso de los laberintos[920], camino que uno está obligado a seguir de un extremo al otro para llegar a su término; lo esencial en todos los casos es que se trata siempre de una línea sin solución de continuidad. El trazado de esta línea puede ser también más o menos complicado, lo que habitualmente corresponde a modalidades o a aplicaciones más particulares de su simbolismo general: así, el hilo o su equivalente puede replegarse sobre sí mismo formando entrelazamientos o nudos; y, en la estructura del conjunto, cada uno de esos nudos representa el punto en que actúan las fuerzas que determinan la condensación y la cohesión de un "agregado" correspondiente a tal o cual estado de manifestación, de modo que, podría decirse, ese nudo mantiene al ser en el estado de que se trata y su "solución" o acto de de atarlo entraña inmediatamente la muerte a tal estado: ello se expresa, de modo muy netamente, por un término como el de "nudo vital". Naturalmente, el hecho de que los nudos referidos a estados diferentes figuren todos a la vez y de modo permanente en el trazado simbólico no debe considerarse como una objeción a lo que acabamos de decir, pues, aparte de que es algo impuesto evidentemente por las condiciones técnicas de la figuración misma, responde en realidad al punto de vista desde el cual todos los estados se consideran en simultaneidad, punto de vista siempre más principial que el de la sucesión. Haremos notar, a este respecto, que en el simbolismo del tejido, estudiado por nosotros en otro lugar[921], los puntos de cruzamiento de los hilos de la urdimbre y los de la trama, por los cuales se forma el tejido íntegro, tienen también una significación similar, siendo esos hilos, en cierto modo, las "líneas de fuerza" que definen la estructura del cosmos.

En un artículo reciente[922], Mircea Eliade ha hablado de la "ambivalencia" del simbolismo de las ligaduras y los nudos, y es éste un punto que merece examinarse con alguna atención; naturalmente, puede verse en ello un caso particular del doble sentido generalmente inherente a los símbolos, pero además hay que darse cuenta de aquello que

[918] [Publicado en *É. T.*, marzo de 1950].

[919] Ver "Encadrements et Labyrinthes" [aquí, cap. LXVI: "Encuadres y laberintos"].

[920] Ver "La Caverne et le Labyrinthe" [aquí, cap. XXIX "La Caverna y el Laberinto"].

[921] Ver *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XIV.

[922] "Le 'Dieu lieur' et le symbolisme des noeuds", en *Revue de l'Histoire des Religions*, número de julio-diciembre de 1948 (ver nuestra reseña en *É. T.*, de julio-agosto de 1949).

justifica la existencia de ese doble sentido en lo que concierne más precisamente a los símbolos de que aquí tratamos[923]. En primer lugar, cabe advertir a este respecto que una ligadura puede considerarse como lo que encadena o como lo que une, e inclusive en el lenguaje ordinario la palabra tiene generalmente ambos significados; en el simbolismo de las ligaduras, corresponde a ello dos puntos de vista que podrían decirse mutuamente inversos, y, si el más inmediatamente aparente de los dos es el que hace de la ligadura una traba, ello se debe a que ese punto de vista es en suma el del ser manifestado como tal, en cuanto se ve a sí mismo como "atado" a ciertas condiciones especiales de existencia y como encerrado por ellas en los límites de su estado contingente. Desde este mismo punto de vista, el sentido del nudo es como un refuerzo del de la ligadura en general, pues, según antes decíamos, el nudo representa con más propiedad lo que fija al ser en tal o cual estado; y la porción de ligadura por la cual el nudo está formado es, podría decirse, lo único de ella que puede ver el ser mientras sea incapaz de salir de los límites de ese estado, escapándosele entonces necesariamente la conexión que esa ligadura establece con los estados restantes. El otro punto de vista puede calificarse de verdaderamente universal, pues abarca la totalidad de los estados, y para comprenderlo basta remitirse a la. noción del *sûtrâtmâ*: la ligadura, considerada. entonces en su extensión total[924], es lo que los une, no solo entre sí, sino también, —repitámoslo— con su Principio mismo, de manera que, muy lejos de seguir siendo una traba, se convierte, al contrario, en el. medio por el cual el ser puede alcanzar efectivamente su Principio, y en la vía misma que lo conduce a esa meta. En tal caso, el hilo o la cuerda tiene un valor propiamente "axial", y el ascenso por una cuerda tendida verticalmente, al igual que el de un árbol o un. mástil, puede representar el proceso de retorno al Principio[925]. Por otra parte, la conexión con el Principio a través del *sûtrâmâ* está ilustrada de modo particularmente notable por el juego de títeres[926]: un títere representa aquí un ser individual, y el operadorque lo hace mover por medio de un hilo es el "Sí-mismo"; sin ese hilo, el títere permanecería inerte, así como, sin el *sûtrâtmâ*, toda existencia no sería sino pura nada, y, según una fórmula, extremo-oriental, "todos los seres serían vacíos".

[923] Señalaremos, accesoriarnente, que en las aplicaciones rituales y más especialmente "mágicas" a este doble sentido corresponde un uso "benéfico" o "maléfico", según los casos, de las ligaduras y los nudos; pero lo que aquí nos interesa es el principio de esta ambivalencia, aparte de toda aplicación particular, que nunca es sino una simple derivación. M. Eliade, por lo demás, ha insistido con razón en la insuficiencia de las interpretaciones "mágicas", a las cuales algunos quieren limitarse por un completo desconocimiento del sentido profundo de los símbolos, lo cual, como también en el caso de las interpretaciones "sociológicas", entraña una especie de inversión de las relaciones entre el principio y sus aplicaciones contingentes.

[924] Debe quedar claro que esta extensión ha de considerarse como indefinida, aunque de hecho no pueda serlo nunca en ninguna figuración.

[925] Tal es, en la India, el verdadero significado de lo que los viajeros han llamado "la prueba de la cuerda" [cf. cap. LXIII, n. 6], como quiera se opine acerca de ésta en cuanto fenómeno más o menos auténticamente "mágico", lo cual no tiene, evidentemente, ninguna importancia en lo que se refiere a su carácter simbólico, único que nos interesa.

[926] Cf. A. K. Coomaraswamy, "'Spiritual Paternity' and the 'Puppet-complex'", en *Psychiatry*, número de agosto de 1945 (véase nuestra reseña en *É. T.*, octubre-noviembre de 1947).

Ya en el primero de los dos puntos de vista a que acabamos de referirnos hay también una ambigüedad, aunque de otro orden, referida a la diferencia de los modos en que un ser, según su grado espiritual, puede apreciar el estado en que se encuentra, ambigüedad que el lenguaje traduce bastante bien por las significaciones que da a la palabra "apego" o "atadura" (*attachement*). En efecto, si se experimenta apego por alguien o por algo, si se le está "atado", se considera, naturalmente, como un mal estar separado de ese objeto, inclusive cuando la separación deba en realidad traer aparejada la liberación con respecto a ciertas limitaciones, en las cuales uno se encuentra así mantenido por ese apego mismo. De modo más general, el apego de un ser a su estado, a la vez que le impide liberarse de las trabas inherentes a él, le hace considerar como una desdicha abandonarlo, o, en otros términos, le hace atribuir un carácter "maléfico" a la muerte a ese estado, la cual resulta de la ruptura del "nudo vital" y de la disolución del agregado que constituye la individualidad[927]. Solo el ser a quien cierto desarrollo espiritual permite aspirar, por el contrario, a superar las condiciones de su estado, puede reconocer (*réaliser*) a éstas como las trabas que en efecto son, y el "desapego" que experimenta entonces respecto de ellas es ya, por lo menos virtualmente, una ruptura de esas trabas, o, si se prefiere otro modo de hablar quizá más exacto, pues nunca hay ruptura en el sentido propio del término, una transmutación de "lo que encadena" a "lo que une", lo cual en el fondo no es sino el reconocimiento o la toma de conciencia de la verdadera naturaleza del *sûtrâtmâ*.

[927] Es de notar que comúnmente se dice que la muerte es el "des-enlace" de la existencia individual; esta expresión, que por otra parte está también en relación con el simbolismo del teatro, es literalmente exacta, aunque sin duda quienes la emplean no se dan cuenta. [Sobre el simbolismo del teatro considerado de modo general, ver *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXVIII].

SIMBOLISMO DEL CORAZON

LXIX

EL CORAZON IRRADIANTE Y EL CORAZÓN EN LLAMAS[928]

Al referirnos, con motivo de "la luz y la lluvia"[929], a las representaciones del sol con rayos alternativamente rectilíneos y ondulados, señalábamos que estas dos clases de rayos se encuentran también, de modo por completo semejante, en ciertas figuraciones simbólicas del corazón; uno de los ejemplos más interesantes que pueden darse es el del corazón figurado en un pequeño bajo relieve de mármol negro, que data al parecer del siglo XVI, proviene de la Cartuja de Saint-Denis d'Orques, y ha sido estudiado por L. Charbonneau-Lassay[930]. Este corazón irradiante se sitúa en el centro de dos círculos en los que se encuentran, respectivamente, los planetas y los signos del Zodíaco, lo que lo caracteriza expresamente como "Centro del Mundo", según la doble relación del simbolismo espacial y del temporal[931]; dicha figuración es evidentemente "solar", pero, por otra parte, el hecho de que el sol, entendido en el sentido "físico", se encuentre situado en el círculo planetario, como debe estarlo normalmente en el simbolismo astrológico, muestra a las claras que se trata propiamente en ese caso del "Sol espiritual".

Huelga recordar que la asimilación del sol y el corazón, en cuanto uno y otro tienen igualmente un significado "central", es común a todas las doctrinas tradicionales, de Occidente tanto como de Oriente; así, por ejemplo, dice Proclo dirigiéndose al Sol: "Ocupando por sobre el éter el trono del medio, y teniendo por figura un círculo deslumbrante que es el Corazón del Mundo, tú colmas todo de una providencia apta para despertar la inteligencia"[932]. Citamos este texto en particular con preferencia a muchos otros, debido a la mención formal de la inteligencia que en él se hace; y, como hemos tenido ocasión frecuente de explicarlo, el corazón se considera también ante todo, en todas las tradiciones, como sede de la inteligencia[933]. Por lo demás, según Macrobio, "el nombre

[928] [Publicado en *É. T.*. junio-julio de 1946. Es la nueva redacción de un artículo de igual título publicado en *Reg*., abril de 1926].

[929] [Ver cap. LX].

[930] "Le Marbre astronomique de Saint-Denis d'Orques", en *Reg*., febrero de 1924 [retomado en *Le Bestiaire du Christ*, cap. X].

[931] Hay también, en la misma figuración, otros detalles de gran interés desde el punto de vista simbólico; así, en particular, el corazón lleva una herida o por lo menos lo que presenta la apariencia externa de tal, con la forma de un *yod* hebreo, lo que se refiere a la vez al "Ojo del corazón" y al "germen" avatárico que reside en el "centro", ya se entienda a éste en sentido macroscómico (como es manifiestamente el caso aquí), ya en sentido microcósmico (ver *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII).

[932] *Himno al Sol*, traducción [francesa] de Mario Meunier.

[933] Debe quedar bien claro (y volveremos luego sobre el punto) que se trata aquí de la inteligencia pura, en el sentido universal, y no de la razón, la cual no es sino un simple reflejo de aquélla en el orden individual y

de Inteligencia del Mundo que se da al Sol responde al de Corazón del Cielo[934]; fuente de la luz etérea, el Sol es para este fluido lo que es el corazón para el ser animado"[935]; y Plutarco escribe que el Sol, "dotado de la fuerza de un corazón, dispersa y difunde de sí mismo el calor y la luz, como si fueran la sangre y el hálito"[936]. Encontramos en este último pasaje, tanto para el corazón como para el sol, la indicación del calor y la luz, correspondientes a las dos clases de rayos que considerábamos; si el "hálito" está allí referido a la luz, se debe a que es propiamente el símbolo del espíritu, esencialmente idéntico a la inteligencia; en cuanto a la sangre, es evidentemente el vehículo del "calor vivificante", lo que se refiere más en particular al papel "vital" del principio que es centro del ser[937].

En ciertos casos, la figuración del corazón incluye solo uno de esos dos aspectos: luz o calor; la luz está representada, naturalmente, por una irradiación del tipo ordinario, o sea formada únicamente por rayos rectilíneos; en cuanto al calor, está representado por lo común por llamas que surgen del corazón. Por otra parte, cabe observar que la irradiación, incluso cuando están reunidos los dos aspectos, parece sugerir, de modo general, una preponderancia reconocida al aspecto luminoso; esta interpretación se ve confirmada por el hecho de que las representaciones del corazón irradiante, con distinción o no de ambas clases de rayos, son las más antiguas, pues datan en su mayoría de épocas en que la inteligencia estaba aún referida tradicionalmente al corazón, mientras que las representaciones del corazón en llamas se difundieron sobre todo con las ideas modernas que reducen el corazón a no corresponder sino al sentimiento[938]. Harto sabido es, en efecto, que se ha llegado a no dar al corazón otra significación que ésa, olvidando por completo su relación con la inteligencia; el origen de esta desviación, por lo demás, es sin duda imputable en gran parte al racionalismo, en cuanto pretende identificar pura y simplemente la inteligencia con la razón, pues el corazón no está en relación con esta última sino más bien con la inteligencia trascendente, precisamente, ignorada o incluso negada por el racionalismo. Verdad es, por otra parte, que desde que el corazón se considera como centro del ser, todas las modalidades de éste pueden en cierto sentido serle referidas por lo menos indirectamente, incluido el sentimiento o lo que los psicólogos llaman la "afectividad"; pero ello no quita que hayan de observarse las relaciones jerárquicas, manteniendo solo al

---

está en relación con el cerebro, siendo entonces éste con respecto al corazón, en el ser humano, el análogo de lo que es la luna con respecto al sol, en el mundo.

[934] Esta expresión de "Corazón del Cielo" aplicada al sol se encuentra también en las antiguas tradiciones de América Central.

[935] *Sueño de Escipión*, I, 20.

[936] *Sobre el rostro que se ve en el orbe de la luna*, 15, 4. Este texto y el precedente son citados en nota por el traductor con motivo del pasaje de Proclo que acabamos de reproducir.

[937] Aristóteles asimila la vida orgánica al calor, en lo cual está de acuerdo con todas las doctrinas orientales; Descartes mismo sitúa en el corazón un "fuego sin luz", pero que no es para él sino el principio de una teoría fisiológica exclusivamente "mecanicista" como toda su física, lo cual, por supuesto, no tiene nada en comun con el punto de vista tradicional de los antiguos.

[938] Es notable a este respecto que, en el simbolismo cristiano particularmente, las figuraciones más antiguas del Sagrado Corazón pertenecen todas al tipo del corazón irradiante, mientras que en las que no se remontan más allá del siglo XVII se encuentra de modo constante y casi exclusivo el corazón en llamas: es éste un ejemplo muy significativo del influjo ejercido por las concepciones modernas hasta en el dominio religioso.

intelecto como verdaderamente "central" y no teniendo las demás modalidades sino un carácter más o menos "periférico". Pero, al desconocerse la intuición intelectual, que reside en el corazón[939], y al usurpar la razón, que reside en el cerebro, el papel "iluminador"[940] de aquélla, no quedaba al corazón sino la posibilidad única de ser considerado como la sede de la afectividad"[941]; por otra parte, el mundo moderno debía también ver surgir, como una suerte de contrapartida del racionalismo, lo que puede llamarse el sentimentalismo, es decir, la tendencia a ver el sentimiento como lo más profundo y elevado que hay en el ser, y a afirmar su supremacía sobre la inteligencia; y es bien evidente que tal cosa, como todo lo que no es en realidad sino exaltación de lo "infrarracional" en una u otra forma, no ha podido producirse sino porque la inteligencia había sido previamente reducida a la simple razón.

Ahora bien; si, aparte de la desviación moderna de que acabamos de hablar, se quiere establecer dentro de límites legítimos cierta relación entre el corazón y la afectividad, se deberá considerar esa relación como resultado directo del papel del corazón en cuanto "centro vital" y sede del "calor vivificante", pues vida y afectividad son dos cosas muy próximas entre sí, e inclusive muy conexas, mientras que la relación con la inteligencia es, evidentemente, de otro orden. Por lo demás, esa relación estrecha entre vida y afectividad está netamente expresada en el propio simbolismo, ya que ambas se representan igualmente bajo el aspecto de "calor"[942]; y en virtud de esta misma asimilación, pero realizada entonces de modo muy poco consciente, en el lenguaje ordinario se habla corrientemente de la "calidez" de la afección o del sensimiento[943]. A este respecto, debe observarse también que cuando el fuego se polariza en esos dos aspectos complementarios que son el calor y la luz, éstos, en su manifestación, se hallan, por así decirlo, en razón mutuamente inversa; y sabido es que, inclusive desde el simple punto de vista de la física, una llama es, en efecto, tanto más cálida cuanto menos ilumina. De igual modo, el sentimiento no es verdaderamente sino un calor sin luz[944], y también puede encontrarse en el hombre una llama sin calor, la de la razón, que no es sino una luz refleja, fría como la luz lunar que la simboliza. En el orden de los principios, al contrario, los dos aspectos, como todos los complementarios, convergen y se unen:indisolublemente, pues son constitutivos de una misma naturaleza esencial; así ocurre, pues, en lo que respecta a la inteligencia pura, que pertenece propiamente a ese orden principial, y esto es una nueva confirmación de que, según indicábamos poco antes, la irradiación simbólica en su doble forma puede serle

[939] Esta intuición intelectual es la simbolizada propiamente por el "ojo del corazón".

[940] Cf. lo que hemos dicho en otro lugar sobre el sentido racionalista dado a las "luces" en el siglo XVIII, especialmente en Alemania, y sobre la significación conexa de la denominación "Iluminados de Baviera" (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XX).

[941] Así, Pascal, contemporáneo de los comienzos del racionalismo propiamente dicho, entiende ya "corazón" en el sentido exclusivo de "sentimiento".

[942] Naturalmente, se trata aquí de la vida orgánica en su acepción más literal, y no del sentido superior en el cual la "vida" está, al contrario, puesta en relación con la luz, como se ve particularmente al comienzo del Evangelio de San Juan (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVII).

[943] Entre los modernos, el corazón en llamas suele tomarse, por lo demás, como representación del amor, no solamente en sentido religioso sino también en sentido puramente humano; esta representación era de lo más corriente sobre todo en el siglo XVIII.

[944] Por eso los antiguos representaban ciego al amor.

integralmente referida. El fuego que reside en el centro del ser es a la vez luz y calor; pero, si se quiere traducir estos dos términos por inteligencia y amor, respectivamente, aunque no sean en el fondo sino dos aspectos inseparables de una cosa única, será menester, para que tal traducción sea aceptable y legítima, agregar que el amor de que se trata entonces difiere tanto del sentimiento al cual se da el mismo nombre como la inteligencia pura difiere de la razón.

Es fácil comprender, en efecto, que ciertos términos tomados del orden de la afectividad sean susceptibles, lo mismo que otros, de transponerse analógicamente a un orden superior, pues todas las cosas tienen efectivamente, además de su sentido inmediato y literal, un valor de símbolos con respecto a realidades más profundas; y es manifiestamente así, en particular, cada vez que se habla de amor en las doctrinas tradicionales. Inclusive entre los místicos, pese a ciertas confusiones inevitables, el lenguaje afectivo aparece sobre todo como un modo de expresión simbólica, pues, cualquiera fuere en ellos la incontestable parte de sentimiento en el sentido ordinario de esta palabra, es empero inadmisible, por mucho que digan los psicólogos modernos, que no haya allí sino emociones y afecciones puramente humanas referidas tal cual a un objeto sobrehumano. Con todo, la transposición se hace aún mucho más evidente cuando se verifica que las aplicaciones tradicionales de la idea de amor no se limitan al dominio exotérico, y.sobre todo religioso, sino que se extienden igualmente al dominio esotérico e iniciático; así ocurre, particularmente, en las numerosas ramas o escuelas del esoterismo islámico, lo mismo que en ciertas doctrinas del Medioevo occidental, especialmente las tradiciones propias de las Ordenes de caballería[945], y también la doctrina iniciática, por lo demás conexa, que ha encontrado su expresión en Dante y los “Fieles de Amor”. Agregaremos que la distinción entre inteligencia y amor, así entendida, tiene su correspondencia en la tradición hindú en la distinción entre el *Jñânamârga* [‘vía del conocimiento’] y el *Bhakti-mârga* [‘vía de la devoción’]; la alusión que acabamos de hacer a las órdenes de caballería indica, por otra parte, que la vía del amor es más particularmente apta para los *kshátriya*, mientras que la vía de la inteligencia o del conocimiento es, naturalmente, la que conviene sobre todo a los brahmanes; pero, en definitiva, no se trata sino de una diferencia que se refiere solo al modo de encarar el Principio, en conformidad con la diferencia de las naturalezas individuales, y que no afecta en modo alguno a la indivisible unidad del Principio mismo.

LXX

[945] Sabido es que la base principal de estas tradiciones era el Evangelio de San Juan: “Dios es Amor” dice San Juan, lo que sin duda no puede comprenderse sino por la transposición de que aquí hablamos; y el grito de guerra de los Templarios era: “Vive Dios Santo Amor”.

CORAZON Y CEREBRO[946]

Hemos leído en la revista *Vers l'Unité* (julio-agosto y septiembre-octubre de 1926), un estudio, firmado por la señora Th. Darel, donde se encuentran algunas consideraciones muy próximas en ciertos respectos a las que hemos tenido ocasión de exponer por nuestra parte. Quizá habría que formular reservas acerca de ciertas expresiones, que no nos parecen tener toda la precisión deseable; pero no por eso creemos menos interesante reproducir diversos pasajes de dicho estudio.

"…Si hay un movimiento esencial, es el que ha hecho del hombre un ser vertical, de estabilidad voluntaria, un ser cuyos impulsos de ideal, cuyas plegarias, cuyos sentimientos más elevados y puros suben como un incienso hacia los cielos. De ese ser, el Ser supremo ha hecho un templo en el Templo y para ello le dotó de un *corazón*, es decir, de un punto de apoyo inmutable, de un centro de movimiento que hace al hombre adecuado a sus orígenes, semejante a su Causa primera. Al mismo tiempo, es verdad, el hombre fue provisto de un *cerebro*; pero este cerebro, cuya inervación es propia del reino animal íntegro, se encuentra de *facto* sometido a un orden de movimiento secundario (con respecto al movimiento inicial). El cerebro, instrumento del pensamiento encerrado en el mundo, y transformador, para uso del hombre y del mundo, de ese *pensamiento latente*, hace a éste realizable por intermedio suyo. Pero solo el corazón, por un aspir y un expir secreto, permite al hombre, permaneciendo unido a su Dios, ser *pensamiento* vivo. Así, gracias a esta pulsación regia, el hombre conserva su palabra de divinidad y opera bajo la égida de su Creador, observante de su Ley, feliz de una dicha, que le pertenece a él únicamente, de raptarse a sí mismo, apartándose de la vía secreta que lleva de su corazón al Corazón universal, al Corazón divino… Recaído al nivel de la animalidad, por superior que tenga el derecho de llamarse, el hombre ya no tiene que hacer uso sino del cerebro y sus anexos. Obrando así, vive de sus solas posibilidades transformadoras; vive del pensamiento latente expandido en el mundo; pero ya no está en su poder el ser pensamiento vivo. Empero, las religiones, los santos, los monumentos mismos elevados bajo el signo de una ordenación espiritual desaparecida, hablan al hombre de su origen y de los privilegios propios de éste. Por poco que lo quiera, su atención, exclusivamente dirigida a las necesidades inherentes a su estado relativo, puede dedicarse a restablecer en él el equilibrio, a recobrar la felicidad… El exceso de sus extravíos lleva al hombre a reconocer la inanidad de ellos. Sin aliento, he ahí que por un movimiento instintivo se repliega sobre sí mismo, se refugia en su propio corazón, y, tímidamente, trata de descender a su cripta silenciosa. Allí los vanos ruidos del mundo se acallan. Si permanecen aún, quiere decir que la profundidad muda no ha sido alcanzada todavía, que el umbral augusto no ha sido franqueado aún… El mundo y el hombre son *uno*. Y el Corazón del hombre, el Corazón del mundo, son un *solo* Corazón".

Nuestros lectores advertirán sin dificultad en este texto la idea del corazón como centro del ser, idea que, según lo hemos explicado (y volveremos sobre ella) es común a todas las tradiciones antiguas, procedentes de esa tradición primordial cuyos vestigios se encuentran aún en todas partes para quien sabe verlos. Advertirán también la idea de la caída que rechaza al hombre lejos de su centro original e interrumpe para él la comunicación directa con el "Corazón del Mundo", tal como estaba establecida de modo normal y permanente en el estado edénico[947]. Advertirán, por último, en lo que concierne al papel central del corazón, la indicación del doble movimiento centrípeto y centrífugo,

[946] [Publicado en *Reg*., enero de 1927].

comparable a las dos fases de la respiración[948]; es cierto que, en el pasaje que citaremos en seguida, la dualidad de esos movimientos está referida a la del corazón y el cerebro, lo que parece a primera vista introducir alguna confusión, aun cuando eso sea también sostenible situándose en un punto de vista algo diferente, en que corazón y cerebro se encaran como constituyendo en cierto modo dos polos en el ser humano.

"En el hombre, la fuerza centrífuga tiene por órgano el *Cerebro*, la fuerza centrípeta, el *Corazón*. El Corazón, sede y conservador del movimiento inicial, está representado en el organismo corpóreo por el movimiento de diástole y de sístole que devuelve continuarnente a su propulsor la sangre generadora de vida física y la rechaza para irrigar el campo de su acción. Pero el Corazón es además otra cosa. Como el sol, que, a la vez que difunde los efluvios de la vida, guarda el secreto de su realeza mística, el Corazón reviste funciones sutiles, no discernibles para quien no se ha inclinado hacia la vida profunda y no ha concentrado su atención en el reino interior del cual él es el Tabernáculo… El Corazón es, en nuestra opinión, la sede y el conservador de la vida cósmica. Las religiones lo sabían, cuando hicieron del Corazón el símbolo sagrado, y también los constructores de catedrales que erigieron el lugar santo en el corazón del Templo. Lo sabían también aquellos que en las tradiciones más antiguas, en los ritos más secretos, hacían abstracción de la inteligencia discursiva, imponían silencio a sus cerebros para entrar en el Santuario y elevarse más allá de su ser relativo hasta el Ser del ser. Este paralelismo del Templo y el Corazón nos reconduce al doble modo de movimiento, que, por una parte (modo vertical), eleva al hombre más allá de sí mismo y lo desprende del proceso propio de la manifestación, y por otra parte (modo horizontal o circular), le hace participar de esa manifestación íntegra".

La comparación del Corazón y del Templo, a la cual se alude aquí, se encuentra más particularmente, como lo hemos señalado en otro lugar[949], en la Cábala hebrea, y, según lo indicábamos, se pueden poner en conexión con ella las expresiones de ciertos teólogos medievales que asimilan el Corazón de Cristo al Tabernáculo o al arca de la Alianza[950]. Por otra parte, en lo que respecta a la consideración de los movimientos vertical y horizontal, hay referencia a un aspecto del simbolismo de la cruz, especialmente desarrollado en ciertas escuelas de esoterismo musulmán, sobre las cuales hablaremos quizás alguna vez[951]; en efecto, de ese simbolismo se trata en la continuación del mismo estudio, del cual extraeremos una última cita cuyo comienzo podrá relacionarse con lo que hemos dicho, con motivo de los símbolos del centro, acerca de la cruz en el círculo y acerca del *svástika*[952].

"La Cruz es el signo cósmico por excelencia. Tan lejos como es posible remontarse en el pasado, la Cruz representa lo que une lo vertical y lo horizontal en su doble significación; ella hace participar, al movimiento que les es propio, de un solo centro, de un mismo generador… ¿Cómo no otorgar un sentido metafísico a un signo capaz de responder tan completamente a la naturaleza de las cosas? Al

---

[947] Ver "Le Sacré-Coeur et la légende du Saint Graal" [aquí, cap. III: "El Sagrado Corazón y la leyenda del Santo Graal"].

[948] Ver "L'Idée du Centre das les traditions antiques" [aquí, cap. VIII: "La idea del Centro en las tradiciones antiguas"].

[949] "Le Coeur du Monde dans la Kabbale hébraïque" [tema retomado en *Le Roi du Monde*, cap. III, y *Le Symbolisme de la Croix*, caps. IV y VII].

[950] "À propos des signes corporatifs et de leur sens original" [retomado en "Algunos aspectos del simbolismo de Jano", que forma aquí el cap. XVIII].

[951] [Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. III].

[952] "L'idée du Centre dans les traditions antiques" [aqui, cap. VIII: "La idea del Centro en las tradiciones antiguas"].

haberse convertido en el símbolo casi exclusivo de la crucifixión divina, la Cruz no ha hecho sino acentuar su significación sagrada. En efecto; si desde los orígenes ese signo fue representativo de las relaciones del mundo y el hombre con Dios, resultaba imposible no identificar la Redención y la Cruz, no clavar en la Cruz al Hombre cuyo Corazón es en el más alto grado representativo de lo divino en un mundo olvidado de ese misterio. Si hiciéramos aquí exégesis, sería fácil mostrar hasta qué punto los Evangelios y su simbolismo profundo son significativos a este respecto. Cristo es más que un hecho, más que el gran Hecho de hace dos mil años. Su figura es de todos los siglos. Surge de la tumba a donde baja el hombre relativo, para resucitar incorruptible en el Hombre divino, en el Hombre rescatado por el Corazón universal que late en el corazón del Hombre, y cuya .sangre se derrama para salvación del hombre y del mundo".

La última observación, aunque formulada en términos un tanto oscuros, coincide en el fondo con lo que decíamos sobre el valor simbólico que, aparte de su realidad propia (y, entiéndase bien, sin que ésta sea en modo alguno afectada por ello), tienen los hechos históricos, y sobre todo los hechos de la historia sagrada[953]; pero no nos proponemos insistir ahora sobre estas consideraciones. Nuestro propósito es volver, aprovechando la oportunidad que así se nos ofrece, sobre el asunto de las relaciones entre corazón y cerebro, o entre las facultades representadas por estos dos órganos; ya hemos dado ciertas indicaciones a este respecto[954], pero creemos que no será inútil aportar nuevos desarrollos.

Acabamos de ver que, en cierto sentido, se puede considerar al corazón y al cerebro como dos polos, es decir, como dos elementos complementarios; este punto de vista del complementarismo corresponde efectivamente a una realidad en cierto orden, en cierto nivel, si así puede decirse; e inclusive es menos exterior y superficial que el punto de vista de la oposición pura y simple, que encierra empero también una parte de verdad, aunque solo ateniéndose a las apariencias más inmediatas.

Con la consideración del complementarismo, la oposición se encuentra ya conciliada y resuelta, por lo menos hasta cierto punto, pues sus dos términos se equilibran en cierto modo el uno por el otro. Con todo, este punto de vista es insuficiente aún, por el hecho mismo de que deja subsistir, pese a todo, una dualidad: que hay en el hombre dos polos o dos centros, entre los cuales, por lo demás, puede existir antagonismo o armonía según los casos, es verdad cuando se lo encara en cierto estado; pero, ¿no es éste un estado que podría decirse "desunido" o "descentrado", y que, como tal, caracteriza propiamente solo al hombre caído, o sea separado de su centro original, según lo recordábamos poco antes. En el momento mismo de la caída Adán adquiere "el conocimiento del bien y del mal" (*Génesis*, III, 22), es decir, comienza a considerar todas las cosas según el aspecto de la dualidad; la naturaleza dual del "Árbol de la Ciencia" se le aparece cuando se encuentra expulsado del lugar de la unidad primera, a la cual corresponde el "Árbol de Vida"[955].

---

[953] "Les Arbres du Paradis", en *Reg*., marzo de 1926, p. 295 [artículo retomado en *Le Symbolisme de la Croix*, caps. IX y XXV; pero el punto concerniente al simbolismo de la historia se encuentra en el prefacio de dicho libro].

[954] "Le Coeur rayonnant et le Coeur enflammé", en *Reg*., marzo de 1926 [cf. aquí, cap. LXIX].

[955] Ver "Les Arbres du Paradis" [cf. aquí, n. 8]. De ciertas comparaciones que pueden establecerse entre el simbolismo bíblico y apocalíptico y el simbolismo hindú, resulta muy claramente que la esencia del "Árbol de Vida" es propiamente lo "Indivisible" (en sánscrito, *Aditi*); pero desarrollar esto nos apartaría demasiado de nuestro tema.

Como quiera que fuere, lo cierto es que, si la dualidad existe efectivamente en el ser, no puede ser sino desde un punto de vista contingente y relativo; situándose desde otro punto de vista, más profundo y esencial, o encarando al ser en el estado que corresponde a tal punto de vista, la unidad de ese ser debe encontrarse restaurada[956]. Entonces, la relación entre los dos elementos, que al comienzo aparecían como opuestos y después como complementarios, se transforma en otra: es una relación, no ya de correlación o de coordinación, sino de subordinación. Los dos términos de esa relación, en efecto, no pueden colocarse en un mismo plano, como si hubiese entre ambos una especie de equivalencia; al contrario, el uno depende del otro como teniendo su principio en él; y tal es el caso para lo que respectivamente representan el cerebro y el corazón.

Para hacerlo comprender, volveremos al simbolismo, ya indicado[957], según el cual el corazón se asimila al sol y el cerebro a la luna. Ahora bien; el sol y la luna, o más bien los principios cósmicos representados por estos dos astros, se figuran a menudo como complementarios, y en efecto lo son desde cierto punto de vista; se establece entonces entre ambos una suerte de paralelismo o de simetría, ejemplos de lo cual sería fácil encontrar en todas las tradiciones. Así, el hermetismo hace del sol y la luna (o de sus equivalentes alquímicos, el oro y la plata) la imagen de los dos principios, activo y pasivo, o masculino y femenino según otro modo de expresión, que constituyen ciertamente los dos términos de un verdadero complementarismo[958]. Por otra parte, si se consideran las apariencias de nuestro mundo, según es legítimo hacerlo, el sol y la luna tienen efectivamente papeles comparables y simétricos, siendo, según la expresión bíblica, "los dos grandes luminares, el luminar mayor como regidor del día y el luminar menor como regidor de la noche" (*Génesis*, 1, 16); y algunas lenguas extremo-orientales (chino, annamita, malayo) los designan con términos que son, análogamente, simétricos, pues significan "ojo del día" y "ojo de la noche" respectivamente. Empero, si se va más allá de las apariencias, no es posible ya mantener esa especie de equivalencia, puesto que el sol es por sí mismo una fuente de luz, mientras que la luna no hace sino reflejar la luz que recibe de él[959]. La luz lunar no es en realidad sino un reflejo de la luz solar; podría decirse, pues, que la luna, en cuanto "luminar", no existe sino por el sol.

---

[956] Cabe recordar aquí el adagio escolástico: "*Esse et unum convertuntur*"

[957] "Le Coeur rayonnant et le Coeur enflammé" [cf. aqui, cap. LXIX].

[958] Por otra parte, debe señalarse que, en cierto respecto, cada uno de los dos términos puede polarizarse a su vez en activo y pasivo, de donde las figuraciones del sol y de la luna como andróginos; así, Jano, en uno de sus aspectos, es *Lunus-Luna*, según lo hemos señalado anteriornente ["Á propos de quelques symboles hermético-religieux", en *Reg*., diciembre de 1925, cuya materia fue retomada en el artículo que forma aquí el cap. XVIII: "Algunos aspectos del simbolismo de Jano"]. Puede comprenderse, por consideraciones análogas, que la fuerza centrífuga y la centrípeta estén referidas respectivamente, desde cierto punto de vista, al cerebro y al corazón, y que, desde otro, lo estén ambas al corazón, como correspondiendo a dos fases complementarias de su función central.

[959] Esto podría generalizarse: la "receptividad" caracteriza siempre y en todas partes al principio pasivo, de modo que no hay verdadera equivalencia entre éste y el principio activo, aunque, en otro sentido, sean mutuamente necesarios, no siendo el uno activo y el otro pasivo sino en esa su mutua relación.

Lo que es válido del sol y la luna lo es también del corazón y el cerebro, o, por decir mejor, de las facultades a las cuales corresponden esos dos órganos y que están simbolizadas por ellos, es decir, la inteligencia intuitiva y la inteligencia discursiva o racional. El cerebro, en cuanto órgano o instrumento de esta última, no desempeña verdaderamente sino un papel de "transmisor" o, si se quiere, de "transformador"; y no sin motivo se aplica la palabra "reflexión" al pensamiento racional, por el cual las cosas no se ven sino como en espejo, *quasi per speculum*, como dice San Pablo. No sin motivo tampoco una misma raíz, *man-* o *men-*, ha servido en lenguas diversas para formar los numerosos vocablos que designan por una parte la luna (griego *menê*, inglés *moon* alemán *Mond*)[960], y por otra la facultad racional o lo "mental" (sánscrito *manas*, latín *mens*, inglés *mind*)[961], y también, consiguientemente, al hombre considerado más especialmente según la naturaleza racional por la cual se define específicamente (sánscrito *mànava*, inglés *man*, alemán *Mann* y *Mensch*)[962]. La razón, en efecto, que no es sino una facultad de conocimiento mediato, es el modo propiamente humano de la inteligencia; la intuición intelectual puede llamarse suprahumana, puesto que es una participación directa de la inteligencia universal, la cual, residente en el corazón, es decir, en el centro mismo del ser, allí donde está su punto de contacto con lo Divino, penetra a ese ser desde el interior y lo ilumina con su irradiación.

La luz es el símbolo más habitual del conocimiento; es, pues, natural representar por medio de la luz solar el conocimiento directo, es decir, intuitivo, que es el del intelecto puro, y por la luz lunar el conocimiento reflejo, es decir, discursivo, que es el de la razón. Como la luna no puede dar su luz si no es a su vez iluminada por el sol, así tampoco la razón puede funcionar válidamente, en el orden de realidad que es su dominio propio, sino bajo la garantía de principios que la iluminan y dirigen, y que ella recibe del intelecto superior. Hay a este respecto un equívoco que importa disipar: los filósofos modernos[963] se engañan extrañamente al hablar, como lo hacen, de "principios racionales", como si tales principios pertenecieran de modo propio a la razón, como si fuesen en cierto modo su obra, cuando, al contrario, para gobernarla, es menester que aquéllos se impongan necesariamente a ella, y por lo tanto procedan de un orden más alto; es éste un ejemplo del error racionalista, y con ello puede uno darse cuenta de la diferencia esencial existente entre

---

[960] De ahí también el nombre del "mes" (latín *mensis*. inglés *month*, alemán *Monat*), que es propiamente la "lunación". A la misma. raíz pertenece igualmente la idea de "medida" (lat. *mensura*) y a la división o reparto; pero esto también nos llevaría demasiado lejos.

[961] La memoria se encuentra también designada por palabras similares (griego *mnésis*, *mnêmosynê*); en efecto, ella también no es sino una facultad "reflejante", y la luna, en cierto aspecto de su simbolismo, se considera como representante de la "memoria cósmica".

[962] De ahí proviene igualmente el nombre de la *Minerva* (o *Menerva*) de los etruscos y latinos; es de notar que la *Athêna* de los griegos, que le está asimilada, se considera nacida del cerebro de Zeus y tiene por atributo la lechuza, la cual, en su carácter de ave nocturna, se refiere también al simbolismo lunar; a este respecto, la lechuza se opone al águila, que, al poder mirar al sol de frente, representa a menudo la inteligencia intuitiva o la contemplación directa de la luz inteligible.

[963] Para precisar, señalemos que con esta expresión no nos referimos a los que representan la mentalidad moderna, tal como hemos tenido frecuente ocasión de definirla (ver especialmente nuestra comunicación aparecida en el número de junio de 1926 [aquí cap. I]; el punto de vista mismo de la filosofía moderna y su manera especial de plantear las cuestiones son incompatibles con la verdadera metafísica.

el racionalismo y el verdadero intelectualismo. Basta reflexionar un instante para comprender que un principio, en el verdadero sentido del término, por el hecho mismo de que no puede derivarse o deducirse de otra cosa, no puede ser captado sino de modo inmediato, o sea, de modo intuitivo, y no podría ser objeto de un conocimiento discursivo, como el que caracteriza a la razón; para servirnos aquí de la terminología escolástica, el intelecto puro es *habitus pricipiorum* [‘hábito (o ‘posesión’) de los principios], mientras que la razón es solamente *habitus conclusionum*.

Otra consecuencia resulta además de los caracteres fundamentales respectivos del intelecto y la razón: un conocimiento intuitivo, por ser inmediato, es necesariamente infalible en sí mismo[964]; al contrario, siempre puede introducirse el error en todo conocimiento que es indirecto o mediato, como lo es el conocimiento racional; y se ve por eso cuánto erraba Descartes al querer atribuir la infalibilidad a la razón. Es lo que Aristóteles expresa en estos términos [965]:

“Entre los haberes de la inteligencia[966], en virtud de los cuales alcanzamos la verdad, hay unos que son siempre verdaderos y otros que pueden dar en el error. El razonamiento está en este último caso; pero el intelecto es siempre conforme a la verdad, y nada hay más verdadero que el intelecto. Ahora bien; siendo los principios más notorios que la demostración, y estando toda ciencia. acompañada de razonamiento, el conocimiento de los principios no es una ciencia (sino que es un modo de conocimiento, superior al conocimiento científico o racional, que constituye propiamente el conocimiento metafísico). Por otra parte, solo el intelecto es más verdadero que la ciencia (o que la razón que edifica la ciencia); por lo tanto, los principios pertenecen al intelecto”. Y, para mejor afirmar el carácter intuitivo del intelecto, Aristóteles agrega: “No se demuestran los principios, sino que se percibe directamente su verdad”[967].

Esta percepción directa de la verdad, esta intuición intelectual y suprarracional, de la cual los modernos parecen haber perdido hasta la simple noción, es verdaderamente el “conocimiento del corazón”, según una expresión frecuente en las doctrinas orientales. Tal

---

[964] Santo Tomás advierte, empero (*S. T.*: I, q. 58, a. 5 y q. 85, a. 6), que el intelecto puede errar en la simple percepción de su objeto propio; pero que este error se produce solo *per accidens*, a causa de una afirmación de orden discursivo que haya intervenido; no se trata ya, pues, verdaderamente, del intelecto puro. Por otra parte, debe quedar claro que la infalibilidad no se aplica sino a la captación misma de las verdades intuitivas y no a su formulación o a su traducción en modo discursivo.

[965] *Segundos Analíticos* [II, 19, 100 *b*].

[966] Se traduce habitualmente por “haber” la palabra griega *héxis*, casi intraducible en nuestra lengua, que corresponde más exactamente al latín *habitus*, con el sentido de ‘naturaleza’, ‘disposición’, ‘estado’, ‘modo de ser’ a la vez. [El texto aristotélico se ha traducido aquí de la versión francesa dada por R. Guénon (a quien pertenecen los paréntesis incluidos en la primera cita); en español, puede confrontarse con la traducción de F. de P. Samaranch, *Obras* de Aristóteles, ed. Aguilar, 1964 (*N. del T.*)].

[967] Recordemos también definiciones de Santo Tomás de Aquino: “Ratio *discursum quenidam designat, quo ex uno in aliud cognoscendum anima humana pervenit;* intellectus *vero simplicem et absolutam, cognitionem (sine aliquo motu vel discursu, statim, in prima et subita acceptione) designare videtur*” [‘*Razón* designa un discurrir por el cual el alma humana llega a conocer una cosa a partir de otra; pero *intelecto* parece designar un conocimiento simple y absoluto (de modo inmediato, en una primera y súbita captación, sin movimiento o discurso alguno)’] (*De Veritate*, q. XV, a. 1).

conocimiento, por lo demás, es en sí mismo incomunicable; es preciso haberlo "realizado", por lo menos en cierta medida, para saber qué es verdaderamente; y todo cuanto pueda decirse no da sino una idea más o menos aproximada, inadecuada siempre. Sobre todo, sería un error creer que se puede comprender efectivamente lo que es el género de conocimiento de que se trata limitándose a encararlo "filosóficamente", es decir, desde afuera, pues no ha de olvidarse nunca que la filosofía no es sino un conocimiento puramente humano o racional, como todo "saber profano". Al contrario, sobre el conocimiento suprarracional se funda esencialmente, la "ciencia sagrada", en el sentido en que empleamos esta expresión en nuestros escritos[968]; y todo lo que hemos dicho sobre el uso del simbolismo y de la enseñanza contenida en él se refiere a los medios que las doctrinas tradicionales ponen a disposición del hombre para permitirle llegar a ese conocimiento por excelencia, del cual todo otro conocimiento, en la medida en que tenga también alguna realidad, no es sino una participación más o menos lejana, un reflejo más o menos indirecto, como la luz de la luna no es sino un pálido reflejo de la del sol. El "conocimiento del corazón" es la percepción directa de la luz inteligible, esa Luz del Verbo de que habla San Juan al comienzo de su Evangelio, Luz irradiante del "Sol espiritual" que es el verdadero "Corazón del Mundo".

ADDENDUM

No carece de interés citar aquí la reseña hecha por René Guénon, en *V. I.*, octubre de 1932, de un libro de la señora Th. Darel, *L'Experience Mystique et le Régne de l'Esprit* (Éditions de la Revue Mondiale, Paris), donde se encuentra incluido como capítulo el artículo de esa señora antes comentado.

Esta obra, pese al incontestable interés de algunas de las consideraciones que incluye, deja en conjunto una impresión algo heterogénea; ello puede deberse, en cierta medida, al empleo más bien molesto que en él se hace de la palabra "introspección", término de psicología profana que no puede en este caso sino prestarse a equívoco; pero, sobre todo, se pregunta uno constantemente en qué sentido entiende exactamente la autora la palabra "mística", e incluso si, en el fondo, realmente de mística se trata. De hecho, parece más bien tratarse de "ascesis" , pues se expone una tentativa de esfuerzo metódico difícilmente compatible con el misticismo propiamente dicho; pero, por otra parte, el carácter específico de esa misma ascesis está determinado con muy poca nitidez; no podría, en todo caso, considerársela de orden iniciático, pues no implica vinculación con tradición alguna, mientras que tal vinculación es condición esencial de toda iniciación, como lo exponemos en el artículo que se habrá leído en otra parte[969]. A esta ambigüedad, que no deja de producir cierto malestar, se agrega una falta de rigor en la terminología, donde se muestra con harta claridad la independencia de la autora con respecto a las doctrinas tradicionales, lo cual es quizá lo que tiene de más incontestablemente común con los místicos de toda categoría. Aparte de estos defectos, que no podíamos pasar por alto, lo más notable en este libro son las consideraciones referidas a los respectivas papeles del

[968] [Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*. Avant-propos; y también *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XVIII].

[969] [El autor se refería así al artículo "Des Conditions de l'initiation", publicado en el mismo número de *V. I.* y retomado luego en forma nueva en *Aperçus sur l'Initiation*, cap. IV].

"corazón" y del "cerebro", o de lo que ellos representan, así como al "sentido vertical" y al "sentido horizontal" en el desarrollo interior del ser, consideraciones que coinciden con el simbolismo tradicional, tal como lo hemos expuesto en Le Symbolisme de la Croix*; por otra parte, hace algunos años, habíamos señalado esta interesante concordancia en uno de nuestros artículos de* Regnabit*, pues el capítulo de que se trata había aparecido entonces separadamente en la revista* Vers l'Unité[970]*. La autora ha agregado, como apéndices a su obra, la reproducción de dos opúsculos ya de larga data; uno de ellos contiene un ensayo de "racionalización" del milagro, interpretado "biológicamente"; no es ciertamente de aquellas cosas a las que mejor prestaríamos asentimiento.*

LXXI

EL EMBLEMA DEL SAGRADO CORAZON EN UNA SOCIEDAD SECRETA AMERICANA[971]

[970] Es útil dejar aquí establecido un punto de historia literaria, para evitar alguna confusión con respecto a un asunto de fuente tradicional. El artículo de la señora Th. Darel aparecido en la revista *Vers l'Unité*, en 1926, donde enunciaba ideas tan próximas a las que expondría René Guénon en *Le Symbolisme de la Croix*, publicado en 1931, se inspiraba en realidad en un estudio aparecido con ese mismo título en *La Gnose*, en 1911, firmado por *Palingénius*, seudónimo de Guénon. Éste mismo explicó más tarde este punto en su correspondencia con Paul Chacornac (carta del 2 de agosto de 1931), precisando que en aquella época había conocido personalmente a dicha señora, suscriptora de *La Gnose*].

[971] [Publicado en *Reg*., marzo de 1927].

Sabido es que América del Norte constituye la tierra de predilección de las sociedades secretas y semisecretas, que pululan tanto como las sectas religiosas o seudorreligiosas de todo género, las cuales, por lo demás, se complacen a menudo en adoptar aquella forma. En esta necesidad de misterio, cuyas manifestaciones son a menudo harto extrañas, ¿ha de verse como una suerte de contrapeso del desarrollo excesivo del espíritu práctico, el cual, por otra parte, es considerado generalmente, con justicia, como una de las principales características de la mentalidad norteamericana? Nosotros lo creemos así, y vemos, efectivamente, en esos dos extremos tan singularmente asociados, dos productos de un único desequilibrio, que ha alcanzado su grado más alto en ese país, pero que, hay que decirlo, amenaza extenderse actualmente a todo el mundo occidental.

Hechas estas observaciones generales, debe reconocerse que, entre las múltiples sociedades secretas norteamericanas habría que establecer muchas distinciones; sería un grave error imaginarse que todas tienen el mismo carácter y tienden al mismo objetivo. Hay algunas que se declaran específicamente católicas, como los "Caballeros de Colón"; también las hay judías, pero sobre todo protestantes; e inclusive en las que son neutras desde el punto de vista religioso, es a menudo preponderante el influjo del protestantismo. Es ésta una razón para desconfiar: la propaganda protestante es insinuante en extremo y adopta todas las formas para adaptarse a los diversos medios donde quiere penetrar; no es de sorprenderse, pues, si se ejerce de modo más o menos disimulado, bajo la cobertura de asociaciones como las mencionadas.

Conviene señalar también que algunas de esas organizaciones tienen carácter poco serio, e inclusive harto pueril; sus pretendidos secretos son por entero inexistentes, y no tienen otra razón de ser sino excitar la curiosidad y atraer adherentes; el único peligro que representan las de este tipo, en suma, es que explotan y desarrollan ese desequilibrio mental al cual aludíamos al comienzo. Así, se ve a simples sociedades de socorros mutuos hacer uso de un ritual pretendidamente simbólico, más o menos imitado de las formas masónicas pero eminentemente fantasioso, que revela la completa ignorancia de sus autores acerca de los datos más elementales del verdadero simbolismo.

Junto a estas asociaciones simplemente "fraternales", como dicen los norteamericanos, que parecen las de mayor difusión, hay otras que tienen pretensiones iniciáticas o esotéricas pero que, en su mayor parte, no merecen tomarse más en serio que las anteriores, aun siendo quizá más peligrosas en razón de esas pretensiones mismas, propias para engañar y extraviar a los ingenuos o mal informados. El título de "Rosacruz", por ejemplo, parece ejercer una seducción particularísima y ha sido adoptado por buen número de organizaciones cuyos jefes no tienen la menor nociónde lo que fueron los verdaderos Rosacruces; ¿y qué decir de las agrupaciones con rótulos orientales, o de aquellas que pretenden vincularse con antiguas tradiciones, y en las que no se encuentran expuestas, en realidad, sino las ideas más occidentales y modernas?

Entre viejas notas concernientes a algunas de estas organizaciones, hemos redescubierto una que nos ha llamado la atención y que, a causa de una de las frases que contiene, nos ha parecido merecer reproducirse aquí, aunque los términos sean muy poco claros y dejen subsistir duda sobre el sentido preciso que conviene atribuirles. He aquí,

exactamente reproducida, la nota de que se trata, referente a una sociedad titulada *Order of Chylena*, sobre la cual, por lo demás, no tenemos más información[972]:

Esta orden fue fundada por Albert Staley, en Filadelfia (Pensilvania), en 1879. Su manual tiene por título *The Standart United States Guide*. La orden tiene cinco puntos de compañerazgo, derivados del verdadero punto *E Pluribus Unum* (divisa de Estados Unidos). Su estandarte lleva las palabras *Evangel* y *Evangeline*, inscriptas en estrellas de seis puntas. La *Filosofia de la vida universal* parece ser su estudio fundamental, y la palabra perdida del Templo es un elemento de ella. *Ethiopia*, Ella, es la Desposada; *Chylena*, Él, es el Redentor. El "Yo Soy" parece ser el (aquí un signo formado por dos círculos concéntricos). "Veis este Sagrado Corazón; el contorno os muestra ese Yo[973] llamado Chylena".

A primera vista, parece difícil descubrir en esto nada neto ni aun inteligible: se encuentran, por cierto, algunas expresiones tomadas del lenguaje masónico, como los "cinco puntos de compañerazgo" y la "palabra perdida del Templo"; se encuentra también un símbolo muy conocido y de uso muy general, el de la estrella de seis puntas o "sello de Salomón", sobre la cual hemos tenido oportunidad de hablar aquí[974]; se reconoce además la intención de dar a la organización un carácter propiamente norteamericano; pero, ¿qué puede significar todo el resto? Sobre todo, ¿qué significa la última frase?; ¿y debe verse en ella el indicio de alguna contrahechura del Sagrado Corazón, como aquellas sobre las cuales L. Charbonneau-Lassay ha informado anteriormente a los lectores de *Regnabit*?[975]

Debemos confesar que no hemos podido descubrir hasta ahora lo que significa el nombre *Chylena*, ni cómo puede empleárselo para designar al "Redentor", ni aun en qué sentido, religioso o no, debe entenderse esa palabra. Parece, empero, que en la frase donde se trata de la "Desposada" y el "Redentor" haya una alusión bíblica, probablemente inspirada en el *Cantar de los Cantares*; y es harto extraño que ese mismo "Rendentor" nos muestre su Sagrado Corazón (¿es en realidad su corazón?) como si fuera verdaderamente el mismo Cristo; pero, una vez más, ¿por qué el nombre de *Chylena*? Por otra parte, cabe preguntarse qué tiene que ver en todo ello el nombre de *Evangeline*, la heroína del célebre poema de Longfellow; pero parece tomárselo como una forma femenina de *Evangel*, junto al cual se lo coloca; ¿es la afirmación de un espíritu "evangélico" en el sentido un tanto especial en que lo entienden las sectas protestantes, las cuales tan a menudo se ornan con ese título? Por último, si el nombre de *Ethiopia* se aplica a la raza negra, como es la interpretación más natural[976], quizás habría de concluirse que la "redención" más o menos "evangélica" (es decir, protestante) de ésta es uno de los objetivos que se proponen los miembros de la asociación. De ser así, la divisa *E Pluribus Unum* podría interpretarse lógicamente en el sentido de una tentativa de aproximación, si no de fusión, entre las razas

[972] Es la traducción de una noticia extraída de un folleto titulado *Arcane Associations*, editada por la "Societas Rosicruciana" de Norteamérica Manchester, N. H., 1905).

[973] El texto inglés dice: "*You see this Sacred Heart; the outline shows you that I*".

[974] "Le Chrisme et le Coeur dans les anciennes marques corporatives". [cf. cap. L: "Los símbolos de la analogía"].

[975] "Les Représentations blasphématoires du Coeur de Jésus", agosto-septiembre de 1924.

[976] El "*Nigra sum, sed formosa*" del *Cantar de los Cantares* justificaría quizá el hecho de que este apelativo se aplique a la 'Desposada'.

diversas que constituyen la población de Estados Unidos, cuyo antagonismo natural siempre las ha separado tan profundamente, ésta no es sino una hipótesis, pero por lo menos no tiene nada de inverosímil.

Si se trata de una organización de inspiración protestante, no es ésta suficiente razón para suponer que el emblema del Sagrado Corazón se tome en ella desviado de su significación verdadera; algunos protestantes, en efecto, tienen hacia el Sagrado Corazón una devoción sincera y real[977]. Empero, en el caso presente, la mezcla de ideas heterogéneas que atestiguan las líneas que hemos reproducido nos incita a desconfiar; nos preguntamos qué puede ser esa *Filosofía de la vida universal* que parece centrarse en el principio del "Yo Soy" (*I am*). Todo esto, sin duda, podría entenderse en un sentido muy legítimo, e inclusive vincularse en cierto modo con la concepción del corazón como centro del ser; pero, dadas las tendencias del espíritu moderno, del cual la mentalidad norteamericana es la expresión más completa, mucho es de temer que ello no se tome sino en el sentido por completo individual (o "individualista", si se prefiere) y puramente humano. Sobre esto queremos llamar la atención para terminar el examen de esa especie de enigma.

La tendencia moderna, tal como la vemos afirmarse en el protestantismo, es en primer lugar la tendencia al individualismo, que se manifiesta claramente en el "libre examen", negación de toda autoridad espiritual legítima y tradicional. Ese individualismo, desde el punto de vista filosófico, se afirma igualmente en el racionalismo, que es la negación de toda facultad de conocimiento superior a la razón, es decir, al modo individual y puramente humano de la inteligencia; y ese racionalismo, en todas sus formas, ha emanado más o menos directamente del cartesianismo, al cual, de modo muy natural, nos recuerda ese "Yo Soy", y que toma al sujeto pensante y nada más como único punto de partida de toda realidad. El individualismo, así entendido en el orden intelectual, tiene por consecuencia casi inevitable lo que podría llamarse una "humanización" de la religión, que acaba por degenerar en "religiosidad", es decir, por no ser ya sino simple cuestión de sentimiento, un conjunto de aspiraciones vagas y sin objeto definido; el sentimentalismo, por lo demás, es, por así decirlo, complementario del racionalrsmo[978]. Aun sin hablar de concepciones tales como la de la "experiencia religiosa" de William James, sería fácil encontrar ejemplos de esa desviación más o menos acentuada en la mayoría de las múltiples variedades del protestantismo, y especialmente del protestantismo anglosajón, cuyo dogma se disuelve en cierto modo y se desvanece para no dejar subsistir sino ese "moralismo" humanitario cuyas manifestaciones más o menos ruidosas son uno de los rasgos característicos de nuestra época. De ese "moralismo" que es la culminación lógica del protestantismo al "moralismo" puramente laico e "irreligioso" (por no decir antirreligioso) no hay sino un paso, y algunos lo dan con harta facilidad; no se trata, en suma, sino de grados diferentes en el desarrollo de una misma tendencia.

En tales condiciones, no es de sorprender que a veces se haga uso de una terminología y un simbolismo cuyo origen es propiamente religioso pero que se encuentran despojados de este carácter y desviados de su significación primera, y pueden engañar fácilmente a quienes no están sobreaviso de esa deformación; que ese engaño sea

---

[977] Ya hemos citado el ejemplo del capellán de Cromwell, Thomas Goodwin, que consagró un libro a la devoción del Corazón de Jesús ("Le Chrisme et le Coeur dans les anciennes marques corporatives", en *Reg*., noviembre de 1925, p. 402, n. 1).

[978] Ver "Le Coeur rayonnant et le Coeur enflammé" [aquí, cap. LXIX: "El Corazón irradiante y el Corazón en llamas"].

intencional o no, el resultado es el mismo. Así, se ha contrahecho la figura del Sagrado Corazón para representar el "Corazón de la Humanidad" (entendida, por lo demás, en sentido exclusivamente colectivo. y social), como lo ha señalado L. Charbonneau-Lassay en el artículo antes aludido, en el cual citaba a este propósito un texto donde se habla "del Corazón de María que simboliza el corazón maternal de la Patria humana, corazón femenino, y del Corazón de Jesús que simboliza el corazón paternal de la Humanidad, corazón masculino; corazón del hombre, corazón de la mujer, ambos divinos en su principio espiritual y natural"[979]. No sabemos bien por qué este texto nos ha vuelto irresistiblemente a la memoria en presencia del documento relativo a la sociedad norteamericana de la que acabamos de hablar; sin poder mostrarnos absolutamente afirmativos al respecto, tenemos la impresión de encontrarnos en su caso ante algo del mismo género. Como quiera que fuere, ese modo de disfrazar al Sagrado Corazón como "Corazón de la Humanidad" constituye, propiamente hablando, una forma de "naturalismo", y arriesga degenerar bien pronto en una grosera idolatría; la "religión de la Humanidad" no es, en la época contemporánea, monopolio exclusivo de Auguste Comte y de algunos de sus discípulos positivistas, a los cuales ha de reconocerse por lo menos el mérito de haber expresado francamente lo que otros envuelven en fórmulas pérfidamente equívocas. Hemos señalado ya las desviaciones que en nuestros días algunos imponen corrientemente al mismo término "religión", aplicándolo a cosas puramente humanas[980]; este abuso, a menudo inconsciente, ¿no será el resultado de una acción perfectamente consciente y deliberada, acción ejercida por aquellos, quienesquiera que fueren, que han asumido la tarea de deformar sistemáticamente la mentalidad occidental desde los comienzos de los tiempos modernos? A veces está uno tentado de creerlo así, sobre todo cuando se ve, como ocurre desde la última guerra[981], instaurarse por todas partes una especie de culto laico y "cívico", una seudorreligión de la cual está ausente toda idea de lo Divino; no queremos insistir más por el momento, pero sabemos que no somos los únicos que ven en ello un síntoma inquietante. Lo que diremos para concluir esta vez es que todo ello depende de una misma idea central, que es la divinización de lo humano, no en el sentido en que el cristianismo permite encararlo de cierta manera, sino en el sentido de una sustitución de Dios por la humanidad; siendo así, es fácil comprender que los propagadores de tal idea procuren apoderarse del emblema del Sagrado Corazón para hacer de esa divinización de la humanidad una parodia de la unión de las dos naturalezas, ¿divina y humana, en la persona de Cristo.

LXXII

"EL OJO QUE LO VE TODO"[982]

[979] Cita de *L'Écho de l'Invisible* (1917), en "Les Représentations blasphématoires du Coeur de Jésus", *Reg*., agosto-septiembre de 1924, pp. 192-93.

[980] Ver nuestra comunicación "Sur la réforme de la mentalité moderne" [aquí, cap I].

[981] [Recordemos que el presente articulo fue publicado en 1927].

[982] [Publicado en *É. T.*, abril-mayo de 1948].

Uno de los símbolos comunes al cristianismo y a la masonería es el triángulo en el cual está inscripto el Tetragrama hebreo[983], o a veces solamente un *yod*, primera letra del Tetragrama, que puede considerarse en este caso como una abreviatura de él[984], que por lo demás, en virtud de su significación principal[985], constituye de por sí un nombre divino, e incluso el primero de todos según ciertas tradiciones[986].

A veces, también el *yod* mismo está reemplazado por un ojo, generalmente designado como "el Ojo que lo ve todo" (*The All-Seeing Eye*); la semejanza de forma entre el *yod* y el ojo puede, en efecto, prestarse a una asimilación, que por otra parte tiene numerosos significados, sobre los cuales, sin pretender desarrollarlos enteramente aquí, puede resultar interesante dar por lo menos algunas indicaciones.

En primer lugar, cabe advertir que el triángulo de que se trata ocupa siempre una posición central[987] y que además, en la masonería, está situado expresamente entre el sol y la luna. Resulta de aquí que el ojo contenido en el triángulo no debería estar representado en forma de un ojo ordinario, derecho o izquierdo, puesto que en realidad el sol y la luna corresponden respectivamente al ojo derecho e izquierdo del "Hombre Universal" en cuanto éste es idéntico al "macrocosmo"[988]. Para que el simbolismo sea enteramente correcto, ese ojo debe ser un ojo "frontal" o "central", es decir, un "tercer ojo", cuya semejanza con el *yod* es más notable todavía; y, en efecto, ese "tercer ojo" es el que "lo ve todo" en la perfecta simultaneidad del eterno presente[989]. A este respecto, hay, pues, en las figuraciones ordinarias una inexactitud, que introduce una asimetría injustificable, debida sin duda a que la representación del "tercer ojo" parece más bien inusitada en la iconografía occidental; pero quienquiera comprende bien ese simbolismo, puede fácilmente rectificarla.

---

[983] En la masonería, este triángulo se designa a menudo con el nombre de *delta*, porque la letra griega así llamada tiene, efectivamente, forma triangular; pero no creemos que haya de verse en ello una indicación acerca de los orígenes del símbolo de que se trata; por otra parte, es evidente que la significación de éste es esencialmente ternaria, mientras que el *delta* griego, no obstante su forma, corresponde a 4 por su lugar alfabético y su valor numérico.

[984] En hebreo, a veces el tetragrama se representa también abreviadamente por tres *yod*, que tienen manifiesta relación con el triángulo mismo; cuando se los dispone triangularmente, corresponden de modo neto a los tres puntos del *Compagnonnage* y la Masonería.

[985] El *yod* es considerado como el elemento primero a partir del cual se forman todas las letras del alfabeto hebreo.

[986] Ver a este respecto *La Grande Triade*, cap. XXV.

[987] En las iglesias cristianas donde figura, este triángulo está situado normalmente encima del altar; como éste se encuentra además presidido por la cruz, el conjunto de la cruz y del triángulo reproduce, de modo harto curioso, el símbolo alquímico del azufre.

[988] Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XII. A este respecto, y mas especialmente en conexión con el simbolismo masónico, conviene destacar que los ojos son propiamente las "luces" que iluminan el microcosmo.

[989] Desde el punto de vista del "triple tiempo", la luna y el ojo izquierdo corresponden al pasado; el sol y el ojo derecho, al porvenir; y el "tercer ojo", al presente, es decir, al "instante" indivisible que, entre el pasado y el porvenir, es como un reflejo de la eternidad en el tiempo.

El triángulo recto [o sea, con un vértice superior] se refiere propiamente al Principio; pero, cuando está invertido por reflejo en la manifestación, la mirada del ojo contenido en él aparece en cierto modo como dirigida "hacia abajo"[990], es decir, del Principio de la manifestación misma, y, además de su sentido general de "omnipresencia", toma entonces más netamente el significado especial de "Providencia".

Por otra parte, si se considera ese reflejo, más particularmente, en el ser humano, debe notarse que la forma del triángulo invertido no es sino el esquema geométrico del corazón[991]; el ojo que está en su centro es entonces, propiamente, el "ojo del corazón" (*'aynu-l-qa1b* en el esoterismo islámico), con todas las significaciones que implica. Además, conviene agregar que por eso, según otra conocida expresión, se trata del corazón "abierto" (*el-qalbu-l-maftùh*); esta abertura, ojo o *yod*, puede ser figurada simbólicamente como una "herida", y recordaremos a este respecto el corazón irradiante de Saint-Denis d'Orques, sobre el cual ya hemos hablado anteriormente[992], y una de cuyas particularidades más notables es precisamente que la herida, o lo que exteriormente presenta esa apariencia, tiene visiblemente la forma de un *yod*.

Más aún: a la vez que figura el "ojo del corazón", como acabamos de decir, el *yod*, según otra de sus significaciones jeroglíficas, representa también un "germen" contenido en el corazón asimilado simbólicamente a un fruto; y esto, por lo demás, puede entenderse tanto en sentido "macrocósmico" como "microcósmico"[993].

En su aplicación al ser humano, esta última observación debe ser vinculada con las relaciones entre el "tercer ojo" y el *lûz*[994], del cual el "ojo frontal" y el "ojo del corazón" representan, en suma, dos localizaciones diversas, y que es además el "núcleo" o "germen de inmortalidad"[995]. Es también muy significativo a este respecto que la expresión árabe *'aynu-l-juld* presente el doble sentido de 'ojo de inmortalidad' y 'fuente de inmortalidad'; y esto nos reconduce a la idea de "herida", que señalábamos antes, pues, en el simbolismo

[990] Se puede establecer una vinculación entre esto y el significado del nombre de *Avalokitèçvara* [el Bodhisattva mahayánico a veces llamado "Señor de Compasión"], que se interpreta habitualmente como 'el Señor que mira hacia abajo'.

[991] En árabe, "corazón" se dice *qalb*, e "invertido" se dice *maqlûb*, palabra derivada de la misma raíz.

[992] Ver "Le Coeur rayonnant et le Coeur enflammé" [aquí, cap. LXIX: "El Corazón irradiante y el Corazón en llamas"].

[993] Ver *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII. Desde el punto de vista macrocósmico, la asimilación de que se trata es equivalente a la del corazón y el "Huevo del Mundo"; en la tradición hindú, el "germen" contenido en éste es el *Hiranyagarbha*.

[994] *Le Roi du Monde*, cap. VII.

[995] Acerca de los símbolos relacionados con el *lûz*, haremos notar que la forma de la *mandorla* ('almendra', 'pepita', que es también el significado de la palabra *lûz*) o *vesica piscis* ['vejiga del pez'] de la Edad Media (cf. *La Grande Triade*, cap. II) evoca también la forma del "tercer ojo"; la figura de Cristo glorioso, en su interior, aparece así como identificable al "*Púrusha* en el ojo" de la tradición hindú; la expresión *insânu-l-'ayn* ['el hombre del ojo'] con que en árabe se designa la "niña de los ojos", se refiere igualmente a ese simbolismo.

cristiano, está también referido a la “fuente de inmortalidad” el doble chorro de sangre y agua que mana de la abertura del corazón de Cristo[996].

Es éste el “licor de inmortalidad” que, según la leyenda, fue recogido en el Graal por José de Arimatea; y recordaremos a este respecto, por último, que la copa misma es un equivalente simbólico del corazón[997], y que, como éste, constituye también uno de los símbolos tradicionalmente esquematizados con la forma de un triángulo invertido.

LXXIII

EL GRANO DE MOSTAZA[998]

[996] La sangre y el agua son aquí dos complementarios; podría decirse, empleando el lenguaje de la tradición extremo-oriental, que la sangre es *yang* y el agua *yin*, en su mutua relación (sobre la naturaleza ígnea de la sangre, cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XIII).

[997] Además, la leyenda de la esmeralda caída de la frente de Lucifer pone también al Graal en relación directa con el “tercer ojo” (cf. *Le Roi du Monde*, cap. V). Sobre la “piedra caída de los cielos”, ver también “*Lapsit exillis*”, [aquí, cap. XLIV].

[998] [Publicado en *É. T.*, enero-febrero de 1949]. Este artículo, que había sido escrito en otro tiempo para la revista *Regnabit*, pero que no pudo publicarse en ella porque la hostilidad de ciertos medios “neoescolásticos” nos obligó entonces a suspender nuestra colaboración, se sitúa más particularmente en la “perspectiva” de la

Con motivo del simbolismo de la letra hebrea *yod* figurada en el interior del corazón[999], hemos señalado que, en el corazón irradiante del mármol astronómico de Saint-Denis d'Orques[1000], la herida tiene la forma de un *yod*, y esta semejanza es demasiado notable y significativa para no ser intencional; por otra parte, en una estampa diseñada y grabada por Callot para una tesis defendida en 1625, se ve que el corazón de Cristo contiene tres *yod*. Esta letra, la primera del nombre tetragramático y aquella a partir de la cual se forman todas las demás letras del alfabeto hebreo, ya esté sola para representar la Unidad divina[1001], ya esté repetida tres veces con significación "trinitaria"[1002] es siempre esencialmente la imagen del Principio. El *yod* en el corazón es, pues, el Principio residente en el centro, ya sea, desde el punto de vista "macrocósmico", en el "Centro del Mundo" que es el "Santo Palacio" de la Cábala[1003], ya sea, desde el punto de vista "microcósmico" y virtualmente por lo menos, en el centro de todo ser, centro simbolizado siempre por el corazón en las diferentes doctrinas tradicionales[1004] y que constituye el punto más interior, el punto de contacto con lo Divino. Según la Cábala, la *Shejináh* o "Presencia divina", que se identifica con la "Luz del Mesías"[1005], habita (*shaján*) a la vez en el tabernáculo, llamado por eso *mishkán*, y en el corazón de los fieles[1006]; y existe estrechísima relación entre esta doctrina y el significado del nombre Emmanuel, aplicado al Mesías e interpretado como "Dios en nosotros". Pero hay también a este respecto muchas otras consideraciones que desarrollar, partiendo sobre todo de que el *yod*, a la vez que el sentido de "principio", tiene también el de "germen": el *yod* en el corazón es, pues, en cierto modo, el germen envuelto en el fruto; hay en esto la indicación de una identidad, por lo menos en cierto respecto, entre el simbolismo del corazón y el del "Huevo del Mundo", y puede comprenderse así que el nombre de "germen" se aplique al Mesías en diversos pasajes de la Biblia[1007]. Sobre

---

tradición cristiana con la intención de mostrar su perfecto acuerdo con las demás formas de la tradición universal; completa las breves indicaciones que hemos dado sobre el mismo punto en *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III. No hemos introducido sino muy pocas modificaciones, para dar mayor precisión a algunos puntos, y sobre todo para agregar referencias a nuestras diversas obras cuando ello nos ha parecido presentar alguna utilidad para los lectores.

[999] Cf. "L'Oeil qui voit tout" [aquí, cap. LXXII: "El Ojo que lo ve todo"].

[1000] [Ver comienzo del cap. LXIX].

[1001] Cf. *La Grande Triade*, pp. 169-171.

[1002] Esta significación existe ciertamente por lo menos cuando la figuración de los tres yod se debe a autores cristianos, como en el caso de la estampa que acabamos de mencionar; de modo más general (pues no ha de olvidarse que los tres *yod* se encuentran también como forma abreviada del tetragrama en la tradición judía misma), esa figuración está vinculada con el simbolismo universal del triángulo, cuya relación con el corazón, por otra parte, hemos señalado también.

[1003] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IV.

[1004] Cf. *L'homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III.

[1005] Cf. *Le Roi du Monde*, cap. III.

[1006] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII. La residencia de *es-Sakinah* en el corazón de los fieles es afirmada igualmente por la tradición islámica.

[1007] *Isaías*, IV, 2; *Jeremías*, XXIII, 5; *Zacarías*, III, 8, y VI, 12. Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, caps. XLVII y XLVIII, y también nuestro estudio, ya citado, sobre "L'Oeil qui voit tout" [aquí, cap, LXXII: "El Ojo que lo

todo debe retener aquí nuestra atención la idea del germen en el corazón; y lo merece tanto más cuanto que está directamente relacionada con la significación profunda de una de las más célebres parábolas evangélicas, la del grano de mostaza.

Para comprender bien tal relación, hay que referirse ante todo a la doctrina hindú que da al corazón, en cuanto centro del ser, el nombre de "Ciudad divina" (*Brahma-pura*) y que —cosa muy notable— aplica a esta "Ciudad divina" expresiones idénticas a algunas de las que se emplean en el *Apocalipsis* para describir la "Jerusalén celeste"[1008]. El Principio divino, en cuanto reside en el centro del ser, es a menudo designado simbólicamente como el "Éter en el corazón", tomándose, naturalmente, para representar el Principio, el elemento primordial del cual todos los demás proceden; y este "Éter" (*Âkâça*) es la misma cosa que el '*Avîr* hebreo, de cuyo misterio brota la luz (`*ôr*) que realiza la extensión por su irradiación externa[1009], "haciendo del vacío (*tohû*) un algo y de lo que no era lo que es"[1010], mientras que, por una concentración correlativa con respecto a esta expansión luminosa, permanece en el interior del corazón como el *yod*, es decir, "el punto escondido hecho manifiesto", uno en tres y tres en uno[1011]. Pero dejaremos ahora este punto de vista cosmogónico para referirnos de preferencia al punto de vista concerniente a un ser particular, como el ser humano, aunque cuidando señalar que entre los dos puntos de vista, "macrocósmico" y,"microcósmico" hay una correspondencia analógica en virtud de la cual siempre es posible una transposición del uno al otro.

En los textos sagrados de la India encontramos lo siguiente: "Este *Âtmâ* (el Espíritu divino), que reside en el corazón, es más pequeño que un grano de arroz, más pequeño que un grano de cebada, más pequeño que un grano de mostaza, más pequeño que un grano de mijo, más pequeño que el germen que está en un grano de mijo; este *Âtmâ*, que reside en el corazón, es también más grande que la tierra, más grande que la atmósfera, más grande que el cielo, más grande que todos los mundos en conjunto"[1012]. Es imposible que no llame la atención la similitud entre los términos de este pasaje y los de la parábola evangélica aludida "Semejante es el reino de los cielos a un granito de mostaza, que tomándolo un hombre lo sembró en su campo; el cual es la más pequeña de todas las semillas, mas cuando se ha desarrollado es mayor que las hortalizas y se hace un árbol, de modo que vienen las aves del cielo y anidan en sus ramas"[1013].

A este paralelo, que parece imponerse, podría hacerse una sola objeción: ¿es verdaderamente posible asimilar "el *Âtmâ* que reside en el corazón" a lo que el Evangelio designa como el "Reino de los Cielos" o "el Reino de Dios"? El Evangelio mismo da respuesta a esta pregunta, y en un sentido netamente afirmativo; en efecto, los fariseos que

ve todo"].

[1008] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III.

[1009] Cf. *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. III.

[1010] Es el *Fiat Lux* (*Yehi 'or*) del *Génesis*, primera afirmación del Verbo divino en la obra de la Creación; vibración inicial que abre la vía al desarrollo de las posibilidades contenidas potencialmente, en estado "informe y vacío" (*tohû va- bohû*), en el caos originario (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVI).

[1011] Cf. *Le Symbolisme de La Croix*, cap. IV.

[1012] *Chhandogya-Upânishad*, Prapàthaka 3º, Khanda 14º, çruti 3.

[1013] *San Mateo*, XIII, 31-32; cf. *San Marcos*, IV, 30, 32; *San Lucas*, XIII, 1819.

preguntaban cuándo llegaría el "Reino de Dios", entendiéndolo en un sentido exterior y temporal, Cristo dirige estas palabras: "No viene el Reino de Dios ostensiblemente.

Ni podrá decirse: Helo allí, helo aquí, porque el Reino de Dios está dentro de vosotros (*Regnum Dei intra vos est*)"[1014]. La acción divina se ejerce siempre desde el interior[1015], y por eso no es ostensible, pues la mirada está necesariamente vuelta a las cosas exteriores; por eso también, la doctrina hindú da al Principio el nombre de "ordenador interno (*ántar-yâmî*)[1016], pues su operación se cumple de adentro afuera, del centro a la circunferencia, de lo no-manifestado a la manifestación, de modo que su punto de partida escapa a todas las facultades pertenecientes al orden sensible o procedentes más o menos directa o indirectamente de él[1017]. El "Reino de Dios", al igual que la "casa de Dios" (*Beyt-el*)[1018], se identifica naturalmente con el centro, es decir con lo que hay de más interior, sea con respecto al conjunto de todos los seres, sea con respecto a cada uno de ellos en particular.

Dicho esto, se ve claramente que la antítesis contenida en el texto evangélico —la figura del grano de mostaza que es "la más pequeña de las semillas" pero que se hace "mayor que las hortalizas"— corresponde exactamente a la doble gradación, descendente y ascendente, que en el texto hindú expresa la idea de extrema pequeñez y de extremo grandor. Por lo demás, hay en el Evangelio otros pasajes donde el grano de mostaza se toma también como representación de lo más pequeño posible: "Si tuvierais fe como un granito de mostaza…"[1019]; y esto no deja de relacionarse con lo que precede, pues la fe, por la cual se captan de cierta manera las cosas del orden suprasensible, está referida habitualmente al corazón[1020]. Pero, ¿qué significa esa oposición según la cual el "Reino de Dios" o "el *Âtmâ* que reside en el corazón" es a la vez lo más pequeño y lo más grande? Es evidente que ello debe entenderse en dos relaciones diversas; pero, ¿cuáles son estas relaciones? Para comprenderlo, basta en suma saber que, cuando se pasa analógicamente de lo inferior a lo superior, de lo externo a lo interno, de lo material a lo espiritual, tal analogía, para ser correctamente aplicada, debe tomarse en sentido inverso: así, tal como la imagen de un objeto en un espejo aparece invertida con respecto a ese objeto, lo que es primero o mayor en el orden principial es, por lo menos en apariencia, lo último y menor en el orden

---

[1014] *San Lucas*, XVII, 21. Recordemos a este respecto el siguiente texto taoísta ya citado de modo más completo en *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*. cap, X): "No preguntéis si el Principio está en esto o en aquello. Está en todos los seres. Por eso se le dan los apelativos de grande, supremo, íntegro, universal, total… Está en todos los seres, por una terminación de norma (el punto central o el "invariable medio"), pero no es idéntico a los seres, pues ni está diversificado (en la multiplicidad) ni limitado" (Chuang-tsë, cap. XXII [§6=F (ed. Wieger)]).

[1015] "En el centro de todas las cosas, y superior a todas, está la acción productora del Principio supremo" (Chuang-tsë, cap. XI [§ 6 = F (ed. Wieger)]).

[1016] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XV.

[1017] La acción "ordenadora" que hace salir el mundo del caos (sabido es que *kósmos* significa en griego a la vez 'orden' y 'mundo'), se identifica esencialmente con la vibración inicial de que hablábamos anteriormente.

[1018] Cf. *Le Roi du Monde*, cap, IX.

[1019] *San Lucas*, XVII, 6.

[1020] Inclusive podría a este respecto encontrarse aquí, más particularmente, cierta relación con el simbolismo del "ojo del corazón".

manifestado[1021]. Esta aplicación del sentido inverso, de modo general, está indicada también por otras palabras evangélicas, por lo menos en una de las significaciones que contienen: "Los postreros serán los primeros, y los primeros postreros"[1022] "El que se ensalza será humillado y el que se humille será ensalzado"[1023]; "El que se humillare hasta hacerse como un niño…, ése será el más grande en el Reino de los Cielos"[1024]; "Si alguno quiere ser el primero, que sea el último de todos y el servidor de todos"[1025]; "El menor entre todos vosotros, ése será el más grande"[1026].

Para limitarnos al caso que aquí nos interesa en especial y para hacer la cosa más fácilmente comprensible, podemos tomar términos de comparación en el orden matemático, sirviéndonos de los dos simbolismos, el geométrico y el aritmético, entre los cuales hay a este respecto perfecta concordancia. Así, el punto geométrico es cuantitativamente nulo[1027] y no ocupa ningún espacio, aunque es el principio por el cual se produce el espacio íntegro, que no es sino el desarrollo de las virtualidades propias de aquél, ya que la "efectuación" del espacio resulta de la irradiación del punto según las "seis direcciones"[1028]. Del mismo modo, la unidad aritmética es el menor de los números si se la encara como situada en la multiplicidad, pero es el mayor en principio, pues los contiene virtualmente a todos y produce su serie íntegra por la sola repetición indefinida de sí misma. Y del mismo modo también, para volver al simbolismo de que tratábamos al comienzo, el *yod* es la menor de las letras del alfabeto hebreo, y sin embargo de ella derivan las formas de todas las demás[1029]. A esta doble relación se refiere también el doble sentido jeroglífico del *yod*, como "principio" y como "germen": en el mundo superior, es el principio, que contiene todas las cosas; en el mundo inferior, es el germen, que está contenido en todas las cosas; son el punto de vista de la trascendencia y el de la inmanencia, conciliados en la única síntesis de la armonía total[1030]. El punto es a la vez principio y germen de las extensiones; la unidad es a la vez principio y germen de los números; igualmente, el Verbo divino, según se lo considere como eternamente subsistente en sí o como haciéndose "Centro del Mundo"[1031], es a la vez principio y germen de todos los seres[1032].

[1021] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. III.

[1022] *San Mateo*, XX, 16; cf. *ibid*., XIX, 30; *San Marcos*, X, 31.

[1023] *San Lucas*, XVIII, 14.

[1024] *San Mateo*, XVIII, 4.

[1025] *San Marcos*, IX, 35.

[1026] *San Lucas*, IX, 48.

[1027] Esta nulidad corresponde a lo que el taoísmo llama la "nada de forma".

[1028] Sobre las relaciones entre el punto y la extensión, cf. *Le Symbolisme de la Croix*. cap. XVI.

[1029] De ahí estas palabras: "Antes pasarán el cielo y la tierra que pase una sola jota (*iota*, es decir, un solo *yod*) o una tilde (parte de letra, forma elemental asimilada al *yod*) de la Ley, sin que todo se verifique" (*San Mateo*, V, 18).

[1030] La identidad esencial de ambos aspectos está representada también por la equivalencia numérica de los nombres *'el-'Elyòn*, 'el Dios altísimo', y *'Immanû'el*, 'Dios en nosotros' (cf. *Le Roi du Monde*, cap. VI). [La suma de las letras consonánticas de cada nombre es 197, debiendo contarse, en virtud de las reglas de escritura hebrea, la doble *m* como simple. *(N. del T.)*]

[1031] En la tradición hindú, el primero de estos dos aspectos del Verbo es *Svayambhû* ['El que subsiste por sí mismo'], y el segundo es *Hiranyagarbha* [el 'Embrión de oro'].

[1032] Desde otro punto de vista, esta consideración del sentido inverso podría aplicarse también a las dos fases complementarias de la manifestación universal: despliegue y repliegue (*développement et*

El Principio divino que reside en el centro del ser está representado por la doctrina hindú como un grano o semilla (*dhâtu*), como un germen (*bhija*)[1033], porque, en cierto modo, solo esta virtualmente en ese ser, hasta tanto la "Unión" se haya realizado de modo efectivo[1034]. Por otra parte, ese mismo ser, y la manifestación íntegra a la cual pertenece, no son sino por el principio, no tienen realidad positiva sino por participación en su esencia, y en la medida misma de esta participación. El Espíritu divino (*Âtmâ*), siendo el Principio único de todas las cosas, sobrepasa o trasciende inmensamente toda existencia[1035]; por eso se lo califica de mayor que cada uno de los "tres mundos", terrestre, intermedio y celeste (los tres términos del *Tribhúvana*), que son los diferentes modos de la manifestación universal, y también de mayor que estos "tres mundos" en conjunto, puesto que está más allá de toda manifestación, siendo el Principio inmutable, eterno, absoluto e incondicionado[1036].

En la parábola del grano de mostaza, hay aún un punto que requiere explicación en relación con lo que precede[1037]: se dice que el grano, al desarrollarse, se convierte en árbol; y sabido es que el árbol constituye en todas las tradiciones uno de los principales símbolos del "Eje del Mundo"[1038]. Esta significación conviene perfectamente al caso: el grano es el centro; el árbol que de él brota es el eje, directamente salido de ese centro, y extiende a través de todos los mundos sus ramas, en las cuales vienen a posarse las "aves del cielo", que, como en ciertos textos hindúes, representan los estados superiores del ser. Ese eje invariable, en efecto, es el "soporte divino" de toda existencia; es, como lo enseñan las doctrinas extremo-orientales, la dirección según la cual se ejerce la "Actividad del Cielo", el lugar de manifestación de la "Voluntad del Cielo"[1039]. ¿No es ésta una de las razones por las cuales, en el Padrenuestro, inmediatamente después de este ruego: "Venga a nos el tu reino" (y ciertamente se trata aquí del "Reino de Dios"), sigue este otro: "Hágase tu

---

enveloppement), espiración y aspiración, expansion y concentración, "solución" y "coagulación" (cf. *La Grande Triade*, cap. VI).

[1033] Se advertirá a este respecto el parentesco de las palabras latinas *gramen*, 'grano', y *germen*, 'germen'. En sánscrito, la palabra *drâtu* sirve también para designar la 'raíz' verbal, como 'simiente' cuyo desarrollo da nacimiento al lenguaje íntegro (cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XI).

[1034] Decimos "virtualmente" más bien que "potencialmente", porque no puede haber nada de potencial en el orden divino; solo desde el punto de vista del ser individual y con respecto a él podría hablarse aquí de potencialidad. La pero potencialidad es la indiferenciación absoluta de la "materia prima" en el sentido aristotélico, idéntica a la indistinción del caos primordial.

[1035] Tomamos la palabra "existencia" en su acepción etimológica rigurosa: "*existere*" es *ex-stare,* tener su ser de otro que de sí mismo, ser dependiente de un principio superior; la existencia así entendida es, pues, propiamente el ser contingente, relativo, condicionado, el modo de ser de lo que no tiene en sí mismo su razón suficiente.

[1036] Los "tres mundos" no se mencionan en la parábola del grano de mostaza, pero están representados por las tres medidas de harina en la parábola de la levadura, que la sigue inmediatamente (*San Mateo*, XIII, 33; *San Lucas*, XIII. 20-21).

[1037] Señalemos también que el "campo" (*kshetra*) es, en la terminología hindú, la designación simbólica del dominio en el cual se desarrollan las posibilidades de un ser.

[1038] Cf. *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX.

[1039] Cf. *Le Symbolisrne de la Croix*, cap. XXIII. Emplearíamos aquí más bien la expresión "lugar metafísico" por analogía con la de "lugar geométrico" que da un símbolo lo más exacto posible de aquello de que se trata.

voluntad en la Tierra como en el Cielo", expresión de la unión "axial" de todos los mundos entre sí y con el Principio divino, de la plena realización de esa armonía total a la cual aludíamos, que no puede cumplirse a menos que todos los seres concierten sus aspiraciones según una dirección única, la del eje mismo?[1040] "Que todos sean uno; como Tú, Padre, en mí y yo en Ti, que también ellos en nosotros sean uno… Para que sean uno como nosotros somos uno; yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad"[1041]. Esta unión perfecta es el verdadero advenimiento del "Reino de Dios", que viene de dentro y se expande hacia afuera, en la plenitud del orden universal, consumación de la manifestación entera y restauración de la integridad del "estado primordial". Es la venida de la "Jerusalén Celeste al fin de los tiempos"[1042]: "He aquí el Tabernáculo de Dios entre los hombres, y erigirá su tabernáculo entre ellos, y ellos serán su pueblo y el mismo Dios será con ellos[1043]. Y enjugará las lágrimas de sus ojos, y la muerte no existirá más…"[1044] "No habrá ya maldición alguna, y el trono de Dios y del Cordero estará en ella [en la Ciudad], y sus siervos le servirán, y verán su rostro, y llevarán Su nombre sobre la frente[1045]. No habrá ya noche[1046] ni tendrán necesidad de luz de antorcha, ni de luz del sol, porque el Señor Dios los alumbrará, y reinarán por los siglos de los siglos"[1047].

LXXIV

EL ÉTER EN EL CORAZÓN[1048]

[1040] Es de notar que la palabra "concordia" significa literalmente 'unión de los corazones' (*cum-cordia*); en este caso, el corazón se toma como representación de la voluntad, principalmente.

[1041] *San Juan*, XVII, 21-23.

[1042] Para vincular más íntimamente esto con lo que acabarnos de decir sobre el simbolismo del árbol, recordaremos también que el "Árbol de Vida" está situado en el centro de la "Jerusalén celeste" (cf. *Le Roi du Monde*, cap. XI, y *Le Symbolisme de la Croix*, cap. IX).

[1043] Naturalmente, cabe referirse aquí a lo que decíamos anteriormente sobre la *Shejináh* y sobre *'Immanû'el*.

[1044] *Apocalipsis*, XXI, 3-4. La "Jerusalén celeste", en cuanto "Centro del Mundo", se identifica efectivamente con la "morada de inmortalidad" (cf. *LeRoi du Monde*, cap. VII).

[1045] Puede verse en esto una alusión al "tercer ojo", el cual tiene la forma de un *yod*, según lo hemos explicado en nuestro estudio sobre "L'Oeil qui voit tout" (aquí, cap, LXXII: "El Ojo que todo lo ve"]: cuando sean restablecidos en el "estado prirnordial", poseerán efectivamente, y por eso mismo, el "sentido de la eternidad".

[1046] La noche se torna aquí, naturalmente, en su sentido inferior, en que se asimila al caos, y es evidente que la perfección del "cosmos" está en oposicion con éste (podría decirse, en el otro extremo de la manifestación), de modo que dicha perfección puede considerarse como un "día" perpetuo.

[1047] *Apocalipsis*, XXII, 3-5. Cf. también *ibid*., XXI, 23 "Y la ciudad no tiene necesidad de sol ni de luna para que alumbren en ella, porque la gloria de Dios la ilumina y su antorcha es el Cordero". La "gloria de Dios" es también una designación de la *Shejináh*, cuya manifestación, en efecto, se representa siempre como "Luz" (cf. *Le Roi du Monde*, cap. III).

[1048] [Publicado en *É. T.*, abril-mayo de 1949]. Lo mismo que nuestro artículo sobre "Le grain de sénevé" [aquí, cap. LXXIII: "El grano de mostaza"], éste, que debía seguirle, había sido escrito originariamente para *Regnabit*; da lugar, pues, a las mismas observaciones y, aunque la mayor parte de las consideraciones que

Al aludir anteriormente a lo que la doctrina hindú llama de modo simbólico “el Éter en el corazón”, indicábamos que lo así designado es en realidad el Principio divino que reside, virtualmente por lo menos, en el centro de todo ser. El corazón, aquí al igual que en todas las doctrinas tradicionales, se considera, en efecto, como representación del centro vital del ser[1049], y ello en el sentido más completo concebible, pues no se trata únicamente del órgano corporal y de su papel fisiológico, sino que esa noción se aplica igualmente, por transposición analógica, a todos los puntos de vista y en todos los dominios a los cuales se extienden las posibilidades del ser considerado, del ser humano por ejemplo, puesto que su caso, por ser precisamente el nuestro, es de toda evidencia el que nos interesa de modo más directo. Más estrictamente aún, el centro vital se considera como correspondiente al ventrículo menor del corazón; y es claro que este ventrículo (referido al cual encontramos, por lo demás, la misma idea de “pequeñez” a que nos referíamos con motivo del grano de mostaza) toma una significación por completo simbólica cuando se lo transpone más allá del dominio corpóreo; pero ha de quedar bien claro que, como todo simbolismo verdadero y auténticamente tradicional, éste está fundado en la realidad, por una relación efectiva existente entre el centro tomado en sentido superior o espiritual y el punto determinado del organismo que le sirve de representación.

Para volver al “Éter en el corazón”, he aquí uno de los textos fundamentales a su respecto: “En esa residencia de *Brahma* (es decir, en el centro vital de que tratamos) hay un pequeño loto, una morada en la cual está una pequeña cavidad (*dáhara*) ocupada por el Éter (*Âkâça*); ha de buscarse lo que hay en ese lugar, y se lo conocerá”[1050]. Lo que así reside en este centro del ser no es simplemente el elemento etéreo, principio de los otros cuatro elementos sensibles; solo podrían creerlo así quienes se atuvieran al sentido más externo, es decir, al que se refiere únicamente al mundo corpóreo, en el cual dicho elemento desempeña ciertamente el papel de principio, ya que a partir de él, por diferenciación de las cualidades complementarias (convertidas apariencialmente en opuestas en su manifestación exterior) y por ruptura del equilibrio primordial en el que estaban contenidas en estado “indistinto”, se han producido y desarrollado todas las cosas de este mundo[1051]. Pero en tal caso no se trata sino de un principio relativo, como es relativo este mismo mundo, no siendo sino un modo especial de la manifestación universal; aunque eso no quita que tal papel del Éter, en cuanto primero de los elementos, sea lo que hace posible la transposición que importa efectuar; todo principio relativo, por lo mismo que no deja de ser verdaderamente principio en su orden, es una imagen natural, aunque más lejana, y como un reflejo del Principio absoluto y supremo. E, inclusive, solo con carácter de “soporte” para esta transposición se designa al Éter en ese texto, según el final del mismo lo indica expresamente, pues, si no se tratara sino de lo que las palabras empleadas expresan de modo literal e inmediato, evidentemente no habría nada que buscar; lo que debe buscarse es

---

contiene no sean sin duda enteramente nuevas para los lectores de *Études Traditionnelles*, hemos creído que podía no carecer de interés para ellos encontrarlas así presentadas desde un ángulo un tanto diferente.

[1049] Ver *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta* cap III.

[1050] *Chhândogya-Upánishad*, Prapàthaka 8º, Khanda 1º, çruti 2.

[1051] Ver nuestro estudio sobre “La Théorie hindoue des cinq élérnents” (*É.T.*, agosto-septiembre de 1935).

la realidad espiritual que corresponde analógicamente al Éter, y de la cual éste es, por así decirlo, la expresión con respecto al mundo sensible. El resultado de esa búsqueda es lo que se denomina propiamente "conocimiento del corazón" (*hârda-vidyâ*), y éste es al mismo tiempo el "conocimiento de la cavidad" (*dáhârda-vidyâ*), equivalencia que se manifiesta en sánscrito por el hecho de que las palabras respectivas (*hârda* y *dáhara* [siendo â=a+a]) están formadas por las mismas letras dispuestas en orden diferente; es, en otros términos, el conocimiento de lo más profundo e interior en el ser[1052].

Lo mismo que la designación del Éter, los términos como "loto" o cavidad" que hemos encontrado deben también tomarse, por supuesto, en sentido simbólico; desde que se trasciende el orden sensible, por lo demás, ya no puede tratarse en modo alguno de localización en el sentido propio de la palabra, pues aquello de que se trata no está ya sometido a la condición espacial. Las expresiones referidas al espacio o al tiempo toman entonces valor de puros símbolos; y este género de simbolismo es, por lo demás, natural e inevitable desde que necesariamente debe hacerse uso de un modo de expresión adaptado al estado humano individual y terrestre, de un lenguaje que es el de seres vivos actualmente en el espacio y en el tiempo. Así esas dos formas, espacial y temporal, que en cierto modo son mutuamente complementarias en ciertos respectos, son de empleo muy general y casi constante, ya por concurrencia en una misma representación, ya para dar dos representaciones diferentes de una misma realidad[1053], la cual, en sí misma, está más allá del tiempo y el espacio. Por ejemplo, cuando se dice que la inteligencia reside en el corazón, va de suyo que no se trata en modo alguno de localizar la inteligencia, de asignarle "dimensiones" y una posición determinada en el espacio; estaba reservado a la filosofía moderna y puramente profana, con Descartes, plantear la cuestión, contradictoria en sus términos mismos, de una "sede del alma", y pretender situarla literalmente en determinada zona del cerebro; las antiguas doctrinas tradicionales, por cierto, jamás han dado lugar a semejantes confusiones, y sus intérpretes autorizados han sabido siempre perfectamente a qué atenerse acerca de lo que debía ser entendido simbólicamente, haciendo corresponderse entre sí los diversos órdenes de realidades sin mezclarlos y observando estrictamente su repartición jerárquica según los grados de la Existencia universal. Todas estas consideraciones, por lo demás, nos parecen tan evidentes, que estaríamos tentados de pedir excusas por insistir tanto en ellas; si lo hacemos, se debe a que sabemos demasiado bien lo que los orientalistas, en su ignorancia de los datos más elementales del simbolismo, han llegado a hacer de las doctrinas que estudian desde afuera, sin procurar jamás adquirir de ellas un conocimiento directo, y cómo, tomándolo todo en el sentido más burdamente material, deforman tales doctrinas hasta presentar a veces de ellas una verdadera caricatura; y a que sabemos también que la actitud de esos orientalistas no es cosa excepcional, sino que procede, al contrario, de una mentalidad propia, por lo menos en Occidente, de la gran mayoría de nuestros contemporáneos, mentalidad que en el fondo no es sino la específicamente moderna.

[1052] Con respecto a la cavidad o "caverna" del corazón, considerada más en particular como el "lugar" donde se cumple el nacimiento del *Avatâra*, ver también *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII.

[1053] Por ejernplo, la representación geométrica de los estados múltiples del ser y su representación en forma de una serie de "ciclos" sucesivos.

El loto tiene un simbolismo de múltiples aspectos, a algunos de los cuales nos hemos referido ya en otras ocasiones[1054]; en uno de ellos, al cual alude el texto antes citado, se lo emplea para representar los diversos centros, inclusive secundarios, del ser humano, ya sea centros fisiológicos (plexos nerviosos en especial), ya sea, y sobre todo, centros psíquicos (correspondientes a esos mismos plexos en virtud de la vinculación existente entre el estado corpóreo y el estado sutil en el compuesto que la individualidad humana constituye propiamente). Esos centros, en la tradición hindú, reciben habitualmente el nombre de "lotos" (*padma* o *kámala*) y se los figura con diferente número de pétalos, números que tienen igualmente significado simbólico, así como los colores puestos además en relación con ellos (aparte de ciertos sonidos con los cuales se ponen también en correspondencia y que son los mantra pertenecientes a diversas modalidades vibratorias, en armonía con las facultades especiales respectivamente regidas por tales centros y procedentes, en cierto modo, de su irradiación, figurada por el abrirse de los pétalos)[1055]; también se les llama "ruedas" (*chakra*), lo cual, señalémoslo de paso, corrobora una vez más la estrechísima relación que, según hemos indicado en otro lugar, existe de modo general entre el simbolismo de la rueda y el de flores tales como el loto y la rosa.

Se impone aún otra observación antes de ir más lejos: en este caso, como en todos los otros del mismo género, se erraría en extremo si se creyera que la consideración de los sentidos superiores se opone a la admisión del sentido literal, que aquélla anula a ésta o la hace falsa de algún modo: la superposición de una pluralidad de sentidos que, lejos de excluirse, se armonizan y completan, es, según lo hemos explicado harto a menudo, un carácter enteramente general del verdadero simbolismo. Si nos limitamos al mundo corpóreo, el Éter, en cuanto primero de los elementos sensibles, desempeña en él real y verdaderamente el papel "central" que debe reconocerse a todo lo que es principio en un orden cualquiera: su estado de homogeneidad y equilibrio perfecto puede representarse por el punto primordial neutro, anterior a todas las distinciones y a todas las oposiciones, del cual éstas parten y a donde vuelven finalmente para resolverse en él, en el doble movimiento alternativo de expansión y contracción, expiración y aspiiración, diástole y sístole, en que consisten esencialmente las dos fases complementarias de todo proceso de manifestación. Esto se encuentra con cabal exactitud, por lo demás, en las antiguas concepciones cosmológicas de Occidente, donde se han representado los cuatro elementos diferenciados como dispuestos en los extremos de los cuatro brazos de una cruz, oponiéndose así dos a dos: fuego y agua, aire y tierra, según su participación respectiva en las cualidades fundamentales igualmente opuestas por pares: cálido y frío, seco y húmedo, conforme a la teoría aristotélica[1056]; y, en algunas de estas figuraciones, aquello que los alquimistas llamaban la "quintaesencia" (*quinta essentia*), es decir, el quinto elemento, que no es sino el Éter (primero en el orden de desarrollo de la manifestación, pero último en el orden inverso que es el de la reabsorción o del retorno a la homogeneidad primordial), aparece en el centro de la cruz en la forma de una rosa de cinco pétalos, que evidentemente recuerda, en cuanto flor simbólica, al loto de las tradiciones orientales (el centro de la cruz corresponde entonces a la "cavidad" del corazón, ya el simbolismo se aplique, por lo

---

[1054] Ver particularmente "Les fleurs symboliques" [aquí, cap. IX: "Las flores simbólicas"].

[1055] Sobre todo esto, ver "Kundalini-Yoga" (*É. T.*, octubre y noviembre de 1933).

[1056] Sobre esto también remitiremos para más detalles a nuestro recién mencionado estudio sobre "La Théorie hindoue des cinq éléments"

demás, al punto de vista “rnacrocósmico”, ya al “microcósmico”), mientras que, por otra parte, el esquema geométrico según el cual está trazada la rosa no es sino la estrella pentagramática o *pentalfa* pitagórico[1057]. Es ésta una aplicación particular del simbolismo de la cruz y su centro, perfectamente conforme a su significación general tal como la hemos expuesto en otro lugar[1058]; y al mismo tiempo estas consideraciones relativas al Éter deben ponerse, naturalmente, en conexión también con la teoría cosmogónica de la Cábala hebrea en lo que concierne al *‘Avîr*, teoría que hemos recordado antes[1059].

Pero, en las doctrinas tradicionales, una teoría física (en el sentido antiguo de la palabra) no puede considerarse jamás como autosuficiente; es solamente un punto de partida, un “soporte” que permite, por medio de las correspondencias analógicas, elevarse al conocimiento de los órdenes superiores; y ésta, por lo demás, como es sabido, constituye una de las diferencias esenciales existentes entre el punto de vista de la ciencia sagrada o tradicional y el de la ciencia profana tal como la conciben los modernos. Lo que reside en el corazón no es, pues, solamente el Éter en el sentido propio del término: en tanto que el corazón es el centro del ser humano considerado en su integridad, y no en su sola modalidad corpórea, lo que está en su centro es el “alrna viviente” (*jîvâtmâ*), la cual contiene en principio todas las posibilidades que se desarrollan en el curso de la existencia individual, como el Éter contiene en principio todas las posibilidades de la manifestación corpórea o sensible. Es muy notable, en relación con las concordancias entre las tradiciones orientales y occidentales, que Dante hable también del “espíritu de la vida, que mora en la más secreta cámara del corazón”[1060], es decir, precisamente en esa misma “cavidad” de que se trata en la tradición hindú; y, cosa quizás más singular aún, la expresión que emplea, “*spirito de la vita*”, es una traducción lo más rigurosamente literal posible del término sánscrito *jîvâtmâ*, del cual, sin embargo, es muy poco verosímil que haya podido tomar conocimiento por ninguna vía.

Hay más aún: lo que respecta al “alma viviente” como residente en el corazón no concierne, directamente por lo menos, sino a un dominio intermedio, que constituye lo que puede llamarse propiamente el orden psíquico (en el sentido original de la palabra griega *psykhè*) y que no sobrepasa la consideración del individuo humano como tal; de ahí es menester, pues, elevarse aún a un sentido superior, el puramente espiritual o metafísico; y huelga casi señalar que la superposición de los tres sentidos corresponde exactamente a la jerarquía de “los tres mundos”. Así, lo que reside en el corazón, desde un primer punto de vista es el elemento etéreo, pero no eso solamente; desde un segundo punto de vista, es el “alma viviente”, pero no es solamente eso tampoco, pues lo representado por el corazón es esencialmente el punto de contacto del individuo con lo universal o, en otros términos, de lo humano con lo Divino, punto de contacto que se identifica, naturalmente, con el centro mismo de la individualidad. Por consiguiente, hay que hacer intervenir aquí un tercer punto

---

[1057] Recordaremos que tal figura, la cual es de carácter netamente hermético y rosacruz y es propiamente la de la *Rota Mundi*, ha sido puesta por Leibniz como encabezamiento de su tratado *De Arte Combinatoria* (ver *Les Principes du Calcul infinitésimal*, Avant-propos).

[1058] Ver *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII.

[1059] Ver “Le grain de sénevé” [aquí. cap. LXXIII: “El grano de mostaza”].

[1060] “*In quello punto dico veracemente che lo spirito de la vita, lo quale dimora ne la secretissima camera de lo cuore…*” (*Vita Nova*, 2).

de vista, que puede llamarse "supraindividual", puesto que, al expresar las relaciones del ser humano con el Principio, sale por eso mismo de los límites de la condición individual, y desde este punto de vista se dice, por último, que lo que reside en el corazón es *Brahma* mismo, el Principio divino del cual procede y depende enteramente toda existencia y que, desde el interior, penetra, sostiene e ilumina todas las cosas. El Éter también, en el mundo corpóreo, puede considerarse como el que produce y penetra todo, y por eso todos los textos sagrados de la India y sus comentarios autorizados lo presentan como un símbolo de *Brahma*[1061]; lo, que se designa como "el Éter en el corazón", en el sentido más elevado, es, pues, *Brahma* mismo y, por consiguiente, el "conocimiento del corazón" cuando alcanza su grado más profundo, se identifica verdaderamente con el "conocimiento divino" (*Brahma-vidyâ*)[1062].

El Principio divino, por otra parte, se considera como residente también, en cierto modo, en el centro de todo ser, lo que está en conformidad con lo que dice San Juan cuando habla de "la Luz verdadera que ilumina a todo hombre que viene a este mundo"; pero esta "presencia divina", asimilable a la *Shejináh* hebrea, no puede ser sino virtual, en el sentido de que el ser puede no tener conciencia actual de ella; esa presencia no se hace plenamente efectiva para ese ser sino cuando éste ha tomado conciencia y la ha "realizado" por la "Unión", entendida en el sentido del sánscrito *Yoga*. Entonces ese ser sabe, por el más real e inmediato de los conocimientos, que "el *Âtmâ* que reside en el corazón" no, es simplemente er *jivâtmâ*, el alma individual y humana, sino que es también el *Âtmâ* absoluto e incondicionado, el Espíritu universal y divino, y que uno y otro, en ese punto central, están en un contacto indisoluble y, por otra parte, inexpresable, pues en verdad no son sino uno, como, según las palabras de Cristo, "mi Padre y yo somos uno". Quien ha llegado efectivamente a ese conocimiento, ha alcanzado verdaderamente el centro, y no solo el suyo propio sino también, por eso mismo, el centro de todas las cosas; ha realizado la unión de su corazón con el "Sol espiritual" que es el verdadero "Corazón del Mundo". El corazón así considerado es, según las enseñanzas de la tradición hindú, la "Ciudad divina" (*Brahma-pura*);.y ésta se describe, según lo hemos ya indicado anteriormente, en términos semejantes a los que el *Apocalipsis* aplica a la "Jerusalén Celeste" que es también, en efecto, una de las figuraciones del "Corazón del Mundo".

LXXV

LA CIUDAD DIVINA[1063]

[1061] "*Brahma* es como el Éter, que está doquiera y que penetra simultáneamente el exterior y el interior de las cosas" (Çankarâchârya, *Âtma-Bodha*).

[1062] Este conocimiento divino mismo puede ser aún de dos especies, "no-supremo" (*ápara*) o "supremo"(*para*), correspondientes respectivamente al mundo celeste y a lo que está más allá de los "tres mundos"; pero esa distinción, pese a su extrema importancia desde el punto de vista de la metafísica pura, no tiene intervención en las consideraciones que ahora exponemos, así como tampoco la de los dos grados diferentes en que, de modo correlativo, puede encararse también la "Unión" misma.

[1063] [Publicado en *É.T.*, setiembre de 1950].

Hemos hablado ya en varias oportunidades sobre el simbolismo de la "Ciudad divina" (*Brahma-pura* en la tradición hindú)[1064]: sabido es que lo así designado propiamente es el centro del ser, representado por el corazón, que por lo demás le corresponde efectivamente en el organismo corpóreo, y que ese centro es la residencia de *Púrusha*, identificado con el Principio divino (*Brahma*) en cuanto éste es el "ordenador interno" (*ántar-yâmî*) que rige el conjunto de las facultades de ese ser por la actividad "no-actuante" que es consecuencia inmediata de su sola presencia. El nombre *Púrusha* es interpretado por esta razón como *puri-çaya*, es decir 'el que reside o reposa (*çaya*) en el ser como en una ciudad (*pura*)'; esta interpretación pertenece evidentemente al *Nirukta* [disciplina de exégesis simbólica], pero A. K. Coomaraswamy ha hecho notar que, aunque no sea así en la mayoría de los casos, en éste podría representar a la vez una verdadera derivación etimológica[1065] y este punto, a causa de todas las conexiones que permite establecer, merece que nos detengamos en él con algo más de espacio.

Ante todo, es de notar que el griego *pólis* y el latín *civitas*, que designan la 'ciudad', corresponden respectivamente, por sus raíces, a los dos elementos de que está formada la palabra *purusha*, aunque, en razón de ciertos cambios fonéticos de una lengua a otra, esto pueda no evidenciarse a primera vista. En efecto, la raíz sánscrita *pr-* o *pur-* corresponde en las lenguas europeas a *pel-*[1066], de modo que *pura* y *pólis* son estrictamente equivalentes; esta raíz expresa, desde el punto de vista cualitativo, la idea de 'plenitud' (sánscrito *puru* y *pûrna*, griego *pléos*, latín *plenus*, inglés *full*), y, desde el punto de vista cuantitativo, la de 'pluralidad' (griego *polys*, latín *plus*, alemán *viel*). Una ciudad no existe, evidentemente, sino por la reunión de una pluralidad de individuos que la habitan y constituyen su "población" (la palabra *populus* es del mismo origen), lo que podría ya justificar, para designarla, el empleo de términos como aquellos de que se trata; pero no es éste, empero, sino el aspecto más exterior, y lo más importante, cuando se quiere ir al fondo de las cosas, es la consideración de la idea de plenitud. A este respecto, sabido es que lo pleno y lo vacío, considerados como correlativos, son una de las representaciones simbólicas tradicionales del complementarismo del principio activo y el pasivo; en el caso presente, puede decirse que *Púrusha* llena por su presencia la "Ciudad divina" con todas sus extensiones y dependencias, es decir, la integralidad del ser, que sin esa presencia no sería sino un campo (*kshetra*) vacío, o, en otros términos, una pura potencialidad desprovista de toda existencia actualizada. También *Púrusha*, según los textos upanishádicos, esclarece "ese todo" (*sárvam ídam*) por su irradiación, imagen de su actividad "no-actuante" por la cual toda manifestación se realiza, según la "medida" misma determinada por la extensión efectiva de esa irradiación[1067], tal como, en el simbolismo apocalíptico de la tradición cristiana, la "Jerusalén Celeste" está íntegramente iluminada por la luz del Cordero que reposa en su

[1064] Ver *L'Homme et son devenir selon te Vêdânta*, cap. III; cf. además nuestros estudios sobre "Le grain de sénevé" y "L'Éther dans le coeur" (aquí, respectivamente, cap. LXXIII: "El grano de mostaza", y LXXIV: "El Éter en el corazón"].

[1065] "What is civilization?" (*Albert Schweitzer Festschrift*); tomamos de este estudio parte de las consideraciones que siguen, particularmente en lo que concierne al punto de vista lingüístico.

[1066] Sabido es que los sonidos *r* y *l* están fonéticarnente muy próximos entre sí y cambian fácilmente uno en otro.

[1067] Ver *Le Règne de la quantité et les signes des temps*, cap. III.

centro “como inmolado”, o sea en un estado de “no-actuante”[1068]. Podernos agregar aún a este respecto que la inmolación del Cordero “desde el comienzo del mundo” es en realidad la misma cosa que el sacrificio védico de *Púrusha*, por el cual éste se divide en apariencia, en el origen de la manifestacion, para residir a la vez en todos los seres y en todos los mundos[1069], de modo que, si bien siendo siempre esencialmente uno y conteniéndolo todo principialmente en su unidad misma, aparece exteriormente como múltiple, lo que corresponde además exactamente a las dos ideas de plenitud y pluralidad a que nos referíamos poco antes; y también por eso se dice que “hay en el mundo dos *Púrusha*, el uno destructible y el otro indestructible: el primero está repartido entre todos los seres; el segundo es el inmutable”[1070].

Por otra parte, el latín *civitas* deriva de una raíz *kei-* que, en las lenguas occidentales, equivale a la raíz sánscrita *çî-* (de donde *çaya*); su sentido preciso es el de ‘reposo’ (griego *kéisthai*, ‘estar tendido’, ‘yacer’), del cual el de ‘residencia’ o de morada estable, como lo son las de una ciudad, no es en suma sino una consecuencia directa. *Púrusha* que reposa en la “Ciudad divina” puede decirse el único “ciudadano” (*civis*) de ella[1071], puesto que la multitud de habitantes que la “pueblan” no existe verdaderamente sino para él, siendo producida íntegramente por su propia luz y animada por su propio hálito (*prâna*), donde, por lo demás, rayos luminosos y hálito vital no son, de hecho, sino dos aspectos del *sûtrâtmâ*. Si se considera la “Ciudad divina” (o “el Reino de Dios” que “está en nosotros” según las palabras evangélicas) en su acepción más estricta, como únicamente el centro mismo del ser, va de suyo que solo *Púrusha* reside allí en realidad; pero la extensión de dicho término al ser total, con todas sus facultades y todos sus elementos constitutivos, es igualmente legítima por las razones que acabamos de explicar, y no introduce cambio alguno a este respecto, ya que todo eso depende enteramente de *Púrusha* y recibe de él hasta la existencia misma. Las funciones vitales y las facultades del ser se comparan a menudo, en su relación con *Púrusha*, con los súbditos o los servidores de un rey, y hay entre ellas una jerarquía similar a la de las diversas castas en la sociedad humana[1072]; el palacio donde reside el rey y desde donde dirige todo es el centro o el corazón de la ciudad[1073]; su parte esencial, de la cual todo el resto no constituye sino como prolongaciones o “extensiones” (sentido que está contenido también en la raíz *kei-*); pero, por supuesto, los súbditos no están nunca con respecto al rey en un estado de dependencia absoluta como aquel de que tratamos, porque, si bien la función real es única en la ciudad y la situación del “gobernante” es esencialmente distinta de la de los “gobernados”[1074], el rey mismo es con todo un ser humano al igual que sus súbditos, y no un principio de otro

---

[1068] Recordaremos además que la manifestación de la *Shejináh* o “Presencia divina” se representa siempre como una luz.

[1069] Ver “Rassembler ce qui est épars” [aquí, cap. XLVI: “Reunir lo disperso”].

[1070] *Bhágavad-Gitâ*, XV, 16; según la continuación de este texto, *Purushóttama*, que es idéntico a *Paramâtmâ*, está más allá de estos dos aspectos, pues es el Principio supremo, trascendente con respecto a toda manifestación: no está “en el mundo”, sino que, al contrario, todos los mundos están en Él.

[1071] La expresión griega equivalente, *mónos polítês*, ha sido aplicada a Dios por Filón.

[1072] Este punto de vista ha sido particularmente desarrollado por Platón en La República.

[1073] En el origen, este palacio era al mismo tiempo un templo; tal doble carácter se encuentra también a veces en las épocas “históricas”, y recordaremos en particular aquí el ejemplo del *Ming-Tang* en China (ver *La Grande Triade*, cap. XVI).

orden. Otra imagen, más exacta, está dada por el juego de títeres, ya que éstos no están animados sino por la voluntad de un hombre que los hace mover a su arbitrio (y el hilo por medio del cual los mueve es, naturalmente, otro símbolo del *sûtrâtmâ*); y a este respecto se encuentra un "mito" particularmente notable en el *Kathâ-Sárit-Sàgara*[1075]. Se trata allí de una ciudad enteramente poblada de autómatas de madera, que se comportan en todo como seres vivos, salvo que les falta la palabra; en el centro hay un palacio donde reside un hombre que es la "única consciencia" (*ékakam chétanam*) de la ciudad y la causa de todos los movimientos de esos autómatas, fabricados por él mismo; y cabe notar que ese hombre es carpintero, lo que lo asimila a *Viçvakarma*, es decir, al Principio divino en cuanto constructor y ordenador del Universo[1076].

Esta última observación nos lleva a precisar que el simbolismo de la "Ciudad divina" admite una aplicación "macrocósmica" tanto como una "microcósmica", aunque en todo lo que precede hayamos considerado casi exclusivamente esta última; inclusive podría hablarse de diversas aplicaciones "macrocósmicas" a diversos niveles, según se trate de un mundo particular, es decir, de un determinado estado de existencia (y a este caso se refiere propiamente el simbolismo de la "Jerusalén Celeste" antes recordado) o del conjunto de la manifestación universal. En todos los casos, ya se considere el centro de un mundo, ya el centro de todos los mundos, hay en ese centro un Principio divino (el *Púrusha* residente en el Sol, o *Spiritus Mundi* de las tradiciones occidentales) que desempeña, para todo lo manifestado en el dominio correspondiente, la misma función de "ordenador interno" que el *Púrusha* residente en el corazón de cada ser para todo lo incluido en las posibilidades de éste. Entonces, basta transponer, sin otra modificación, para aplicarlo a la multitud de los seres manifestados, lo que en la aplicación "microcósmica" se dice de las diferentes facultades de un ser en particular; el simbolismo del sol como "Corazón del Mundo"[1077] explica, por lo demás, por qué el *sûtrâtrnâ* que une a cada ser con el *Púrusha* central está representado por el "rayo solar" llamado *sushumna*[1078]. Las diversas representaciones del *sûtrâtrnâ* muestran también que la división aparente de *Púrusha*, en el orden "macrocósmico" como en el "microcósmico", no debe concebirse como una fragmentación, que estaría en contradicción con su unidad esencial, sino como una "extensión" comparable a la de los rayos a partir del centro; y a la vez, como el *sûtrâtrnâ* está asimilado a un hilo (*sútra*) por su designación misma, ese simbolismo está también en relación estrecha con el del tejido[1079].

[1074] En su mutua relación, el "gobernante" es "en acto" y los "gobernados" son "en potencia" según el lenguaje aristotélico y escolástico; por eso, en la concepción tradicional, el rey y su reino están entre sí en la relación de principio activo y principio pasivo respectivamente; pero, en cambio, el rey, en cuanto ejerce el poder temporal, se hace a la vez principio pasivo con respecto a la autoridad espiritual (cf. A. K. Coomaraswamy, *Spiritual Authority and Temporal Power in the Theory ol Indian Government*).

[1075] Cf. A. K. Coomaraswamy, "'Spiritual Paternity' and the 'Puppet Complex'", en *Psychiatry*, número de agosto de 1945.

[1076] Ver "Maçons et Charpentiers", en *É. T.*, diciembre de 1946.

[1077] Está claro que no se trata de "ese sol que ven todos los hombres", sino del sol espiritual, "que pocos conocen por el intelecto" (*Atharva-Veda*, X, 8, 14) y que se representa como inmutablemente en el cenit.

[1078] Cf. *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, cap. XX; ese "rayo solar" es también la misma cosa que la "cuerda de oro" de que habla Platón.

Nos falta aún indicar brevemente un punto: para ser legítima y válida desde el punto de vista tradicional, es decir, en suma, para ser verdaderamente "normal", la constitución y la organización de toda ciudad o sociedad humana debe tomar como modelo, en la medida de lo posible, la "Ciudad divina"; decimos en la medida de lo posible, porque, en las condiciones actuales de nuestro mundo por lo menos, la imitación de ese modelo (que es propiamente un "arquetipo") será siempre y forzosamente imperfecta, como lo muestra lo que habíamos dicho antes acerca de la comparación del *Púrusha* con un rey; pero, como quiera que fuere, solo en la medida en que esa imitación se realice se estará estrictamente en derecho de hablar de "civilización". Es decir con bastante claridad que todo cuanto así se denomina en el mundo moderno, y de lo cual se pretende incluso hacer "la civilización" por excelencia, no podría ser sino una caricatura y, a menudo, en muchos respectos, hasta lo contrario de la civilización; no solo una civilización antitradicional como ésa no merece en realidad tal nombre, sino que además, en realidad, es en estricto rigor la antítesis de la civilización verdadera.

ANEXO I*

(= Anexo III del original)

[1079] Ver *Le Symbolisme de la Croix*, cap. XIV: recordaremos más particularmente aquí el simbolismo de la araña en el centro de su tela, imagen del sol, cuyos rayos, que son emanaciones o "extensiones" de él mismo (como la tela de la araña está formada de su propia sustancia) constituye en cierto modo el "tejido" del mundo, al cual actualizan a medida que se extienden en todas las direcciones a partir de su fuente.

* En razón de su contenido, se ha preferido colocar este Anexo, que es el III del original, como I, y por consiguiente los Anexos I y II del original han pasado a ser respectivamente el II y III de la traducción. (*N. del T.*)

NOTICIA COMPLEMENTARIA DEL CAPITULO XXXI

| El punto dejado en suspenso al final de su estudio sobre "La montaña y la caverna" ha sido retomado por René Guénon en su correspondencia con nosotros acerca del simbolismo numeral de ciertos nombres y términos árabes. Para mejor situar el asunto, es oportuno recordar que en *Le Symbolisme de la Croix* (1931, cap. III), Guénon ya había escrito que, en el esoterismo islámico, "se enseña que el 'Hombre universal', en cuanto representado por el conjunto 'Adán-Eva', tiene el número de *'Alláh*, lo cual constituye una clara expresión de la 'Identidad suprema'". En nota, el autor precisaba: "Este número, que es 66[*], está dado por la suma de los valores numéricos. de las letras que forman los nombres *'Adam wa-Hawâ*. Según el *Génesis* hebreo, el hombre "creado varón y mujer", es decir, en un estado andrógino, es "a imagen de Dios". Como por nuestra parte le habíamos señalado luego algunas otras correspondencias (a las que no cabe referirse en el presentecontexto), en la respuesta que nos dio hizo una primera alusión, por lo demás insuficientemente explicada, al punto que nos interesa:

"*En Cuanto al número 45 del nombre 'Àdam, cabe observar que no solo es un múltiplo de 9 sino que es propiamente el 'triángulo' de 9, es decir, en. otros términos, la suma de los 9 primeros números. Por otra parte, el número de Hawâ es 15, que es el 'triángulo' de 5; la relación entre los dos 'triángulos' puede también dar lugar a ciertas consideraciones curiosas; por lo demás, hace tiempo que tengo intención de hablar de ello en algún artículo, pero hasta ahora no se me ha presentado la oportunidad*". (Carta del 30 de marzo de 1940).

Al responderle, observábamos, entre otras cosas, que la relación entre 45 y 15 era particularmente interesante en la disposición de los 9 primeros números en el llamado "cuadrado mágico" de 9, donde cada línea, vertical, horizontal o diagonal totaliza 15, de modo que el conjunto está centrado, en el número 5, símbolo numeral del microcosmo humano (cf. la disposición del hombre regenerado en la Estrella flamígera). Esto nos aportó una nueva precisión sobre el punto de que se trata: "Las observaciones de usted sobre el 'cuadrado mágico' de 9 son exactas[1080]; pero, además, la relación entre los números de *'Adam* y *Hawâ* es también la de los dos triángulos a que me he referido con motivo del simbolismo de la montaña y la caverna. Si se considera la suma de los dos nombres sin hacer intervenir la conjunción [*wa-*], es decir, 60, *Àdam* representa tres cuartos y *Hawâ* un cuarto: esto podría relacionarse quizá con ciertas fórmulas hindúes (un cuarto, en sánscrito, se denomina un 'pie', *pâda*), por lo menos en cuanto tales fórmulas admiten una aplicación al Hombre universal". (Carta del 21 de abril de 1940).

---

[*] El número correspondiente a *'Alláh* es 66 porque la segunda *a*, aunque larga, no lleva propiamente un *álif* en la escritura, de modo que sus elementos consonánticos, base del cálculo, son *'llh*, respectivamente 1+30+30+5 (*N. del T.*)

[1080] La cuestión del simbolismo de este "cuadrado" fue retomada luego por Guénon mismo en *La Grande Triade* (cap. XVI: "Le 'Ming-Tang'"), aparecida en 1946.



Fig. 18

Sobre este último punto, he aquí lo que nos parece posible establecer, especialmente basándonos en las referencias al hinduismo formuladas en otros lugares por el propio Guénon. La *Mândûkya-Upánishad* (çruti 1 y 2) emplea la unidad de medida llamada *pâda* con referencia a las condiciones de *Àtmâ*: "*Àtmâ* (del cual todas las cosas no son sino la manifestación) es *Brahma*, y ese *Àtmâ* (con respecto a los diversos estados del ser) tiene cuatro condiciones (*pâda*); en verdad, todo esto es *Brahma*". Después de citar este texto en el capítulo X de *L'Homme et son devenir selon le Vêdânta*, Guénon muestra en los capítulos XI, XIV y XVI que, según las correspondencias establecidas por la misma *Upánishad* entre los elementos constitutivos (*mâtra*) del monosílabo sagrado *Aum* (pronunciado *Om*) y las condiciones (*pâda*) de *Àtmâ*, del cual ese monosílabo es el símbolo ideográfico, estas cuatro condiciones son:

1º el estado de vigilia (*jâgarita-sthâna*), que es el de la manifestación más externa, el mundo corpóreo, representado por la letra *A* del monosílabo;

2º el estado de sueño [con sueños] (*svapna-sthtâna*), que es el de la manifestación sutil, representado por la letra *U*;

3º el estado de sueño profundo (*sushupta-sthâna*), el grado principial del ser, representado por la letra *M*;

4º el estado supremo, total y absolutamente incondicionado, representado por el monosílabo mismo considerado en su aspecto principial y "no expresado" por ningún carácter ideográfico (*amâtra*).

Pero, por otra parte, la *MaitriUpânishad* (Prapàthaka 7º, çruti 11) dice: "Vigilia, sueño, sueño profundo, y lo que está más allá, tales son los cuatro estados de *Àtmâ*: el más grande (*mahâttara*) es el Cuarto (*Turîya*). En los tres primeros, *Brahma* reside con uno de sus pies; hay tres pies en el último". Y Guénon comenta: "Así, las proporciones establecidas anteriormente desde cierto punto de vista se encuentran invertidas desde un punto de vista distinto: de los cuatro 'pies' (*pâda*) de *Àtmâ* los tres primeros en cuanto a la distinción de los estados no son sino uno en cuanto a importancia metafísica, y el último es tres a la vez según la misma relación. Si *Brahma* no fuera 'sin partes' (*akhanda*), podría decirse que un cuarto de Él solamente está en el Ser (comprendido todo lo que del Ser depende, es decir, la manifestación universal de la cual él es el principio), mientras que Sus otros tres cuartos estan más allá del Ser. Estos tres cuartos pueden considerarse del siguiente modo:

1º la totalidad de las posibilidades de manifestación en cuanto no se manifiestan, es decir, en el estado absolutamente permanente e incondicionado, como todo lo que pertenece al 'Cuarto' (en cuanto ellas se manifiestan, pertenecen a los dos primeros estados; en cuanto 'manifestables', al tercero, principial con respecto a aquéllos);

2º la totalidad de las posibilidades de no-manifestación (de las cuales, por lo demás, solo por analogía hablamos en plural, pues están evidentemente allende la multiplicidad, e inclusive allende la unidad);

3º por último, el Principio supremo de unas y otras, que es la Posibilidad Universal total, infinita y absoluta".

Naturalmente, cabe entrever ciertas correspondencias entre los 4 *pâda* de *Brahma* y los 4 triángulos menores en que se descompone el mayor (así como, por otra parte, debería poder operarse una nueva transposición del monosílabo *Aum*): en tal caso, el triángulo invertido, aplicado al orden principial, simbolizaría al Ser en cuanto se manifiesta[1081]; los tres triángulos rectos corresponden entonces a los 3 aspectos de *Brahma* allende el Ser: el triángulo superior, origen del conjunto figurativo, conviene naturalmente como símbolo del Principio Supremo de todas las posibilidades, y los 2 triángulos, de derecha e, izquierda, respectivamente a las posibilidades de no-manifestación, y a las posibilidades de manifestación en cuanto no se manifiestan[1082].

Por otra parte, cuando se consideran las correspondencias con los 4 *pâda* de *Àtmâ*, son las siguientes: el triángulo superior corresponde al *pâda* principial y no-manifestado, y los otros 3 triángulos a los 3 *pâda* del dominio de la manifestación, puestos además en relación con los *mâtrâ* del *Aum*. Empero, para una aplicación precisa, es menester considerar también una interpretación según el simbolismo del centro, la derecha y la izquierda, es decir, reordenar la jerarquía vertical de los grados de la existencia (principial, intermedio y corpóreo) sobre un plano horizontal correspondiente al punto de vista de las "direcciones de itinerario" o bien de la "justicia distributiva".

Por último, situándose desde un punto de vista más cosmológico (próximo al del *Sâmkhya*) pero en los términos de la *Çvetàçvatara-Upánishad*, el triángulo superior sería el "Ser único y Sin-color" (interpretado como *Çiva*), y los otros 3 triángulos, los 3 "no-nacidos": uno, de carácter femenino, "la no-nacida roja, blanca y negra", que engendra los seres particulares y corresponde a la Naturaleza Primordial principio de los 3 *guna*, o a la *Çakti* de *Çiva*, está representado, lógicamente, por el triángulo invertido[1083]; los otros 2 "no-nacidos" son de carácter masculino, pero el uno "se mantiene junto a aquélla, satisfecho, y el otro la abandona después de gozar de ella"; son, respectivamente, el alma increada, pero pasiva y ligada en el primero, activa y desprendida en el segundo (*Çv.-Up*. IV, 1 y 5)[1084]. Sin embargo, este texto habla de 4 entidades distintas y no de 4 partes de un mismo ser. Pero en verdad se trata de modos de una misma realidad esencial que no es sino *Àtmâ*, aunque esos modos están aquí, por razones didácticas, personificados en hipóstasis típicamente caracterizadas que pueden afectarlo no solo en la multitud de los seres existentes sino también en la multiplicidad de estados de un mismo ser[1085].

[1081] El triángulo invertido es, en el budismo, por una aplicación más especial, el símbolo de misericordia de *AvaIokitéçvara*, el 'Señor que mira hacia abajo'.

[1082] Precisemos que ocurre así cuando se considera la manifestación en sentido "negativo"; pero, si se la encara en sentido "positivo", es decir, como cumplimiento o perfección de las posibilidades existenciales (conformidad al *Fiat*), el simbolismo de la "derecha" y de la "izquierda" resulta invertido.

[1083] Esta identificación está en perfecto acuerdo con el simbolismo propio del principio femenino; entre otras, tal es la posición del triángulo en cuanto símbolo de la *çakti*.

[1084] El orden de mención en el texto de la *Upánishad* citada correspondería así al simbolismo del centro, la izquierda y la derecha.

[1085] De la misma manera, "los dos pájaros, compañeros estrechamente unidos, asidos al mismo árbol, el uno comiendo el fruto, el otro inmóvil pero mirándolo intensamente", figuran respectivamente el *jîvâtmâ* y el *Àtmâ*, es decir, los dos grados del Sí-mismo. Por lo demás, en la (*Çvetàçvatara-Upánishad*, la estrofa referente a los dos pájaros (IV, 6) sigue inmediatamente al pasaje que menciona las cuatro entidades de que

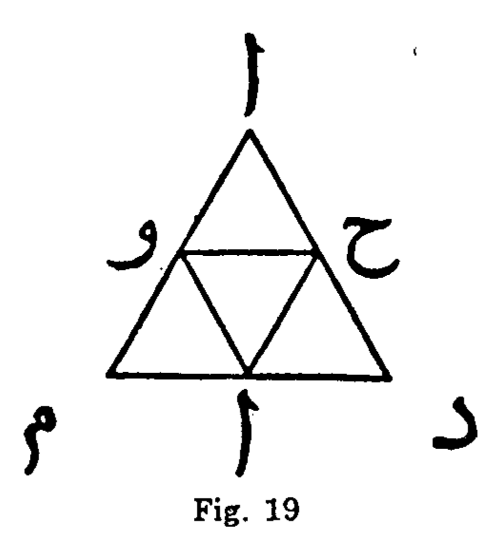


Fig. 19

Pero volvamos a nuestra correspondencia con Guénon. En otro momento, muy posterior, al tocar varias veces nuestras cartas la cuestión del *mantra Om* en relación con nombres y fórmulas del *dhikr* islámico, Guénon nos escribió por fin: “En conexión con lo que había dicho a usted, le pediré todavía examinar atentamente lo que resulta de la disposición de las letras en los lados de la figura adjunta, en la cual el triángulo mayor debe considerarse como igual a 45=*’Àdam*, y el menor e invertido como igual a 15=*Hawâ*. Esta figura es la que yo había dado, sin las letras y sin hacer siquiera alusión a ello, pues tenía la intención de volver más tarde sobre el asunto, en mi artículo sobre la montaña y la caverna”. (Carta del 4 de agosto de 1945).

Las circunstancias no nos permitieron entonces más que agradecerle por esa importante comunicación, de modo que no tenemos que citar de su parte ninguna apreciación sobre las verificaciones que nosotros podíamos realizar a ese respecto, ni otras consideraciones que él mismo no habría dejado de agregar en la oportunidad. Esperábamos que se decidiría por fin a escribir el artículo que hacía tiempo tenia en vista.

He aquí ahora lo que puede decirse con respecto a esa figura.

Las letras que la rodean son árabes, a saber: en el vértice superior, un *’álif*, en el vértice de la derecha un *dâl*, en el de la izquierda un *mîm*, lo que constituye, para el triángulo mayor, el conjunto de las tres letras constitutivas del nombre *’Ádam* [*’dm*]; en la mitad del lado de la derecha, donde se encuentra uno de los vértices del triángulo invertido, hay un hâ’; en la mitad del lado de la izquierda, donde está el vértice del ángulo adyacente del mismo lado, un *wâw*; y en mitad de la base del triángulo mayor, donde se apoya el vértice invertido del triángulo menor, otro *’álif*, lo que constituye para el triángulo menor el conjunto de las tres letras constitutivas del nombre *Hawâ* [hw’][1086]. El efecto que produce esta inferencia de las letras de los dos nombres en cada lado del triángulo mayor es el siguiente: en el lado derecho, *’álif-hâ’-dâl=‘Áhad*, que significa ‘Uno’; en el costado derecho, *’álif-wâw-mîm=‘Awm*, que es la transcripción árabe del monosílabo sagrado oriental; por último, en la base, siguiendo el orden normal de la escritura árabe, *dâl-’álif-*

hablábamos.

[1086] El nombre *Hawâ* [árabe, ‘Eva’] expresa la idea de vida (*hayât*), de modo que se ve inmediatamente su relación con el corazón, sede del “centro vital”, del cual el triángulo invertido es el símbolo geométrico.

mîm=dâm, verbo que significa: 'él es permanente', pero que ha de leerse más bien en la forma del participio presente: *Dá'im*, 'Permanente, Eterno', o sea uno de los nombres divinos, pues la *i* de la transcripción de este término no corresponde en la escritura árabe sino a una simple *hamzah* (signo de ataque vocálico que no es propiamente una letra y que por consiguiente carece de valor numeral). Se tienen así tres términos de capital importancia en el orden doctrinal: el nombre divino de la Unidad pura (cf. *Corán*, XII, 1); el vocablo primordial que según la doctrina hindú incluye la esencia del triple *Veda* y es, pues, un símbolo del Verbo universal; por último, un término que expresa tanto la permanencia del Principio único como la de la Revelación primera del Verbo. Empero, estos tres aspectos divinos, en cuanto aparecen aquí en la forma del Andrógino humano, son en este caso, propiamente, aspectos teofánicos del Hombre universal.

A este respecto, es notable que el *'álif* del vértice superior, letra que expresa ya por sí misma las ideas de 'principio' y 'unidad' (pues su valor numérico es 1), o bien de 'polaridad' (pues el valor de las letras que componen el nombre *'álíf* es 111, número de *Qutb*, el 'Polo'), entra como letra inicial en la constitución tanto de *'Áhad*='Uno' como de *'Awm=Aum*, y esto concuerda también con la posición principal que dicha letra ocupa tanto en el orden "numérico" como en el "literal": esto sugiere la idea de que nos encontramos en presencia de una especie de "sello" de las dos ciencias sagradas, la de los Números y la de las Letras. Estas ciencias son en realidad los dos elementos constitutivos de la ciencia más general de los Nombres (aplicable tanto en el orden divino como en el de las criaturas), que Allàh ha enseñado por privilegio a Adán (*Corán*, II, 31; *Génesis*, II, 19-20), y el hecho de que ese *'álif* sea ante todo, en nuestro esquema, la inicial del nombre mismo de *'Ádam*, ilustra perfectamente la verdad de que esas dos ciencias son dos atributos complementarios y solidarios del Hombre universal. Empero, como el origen primero de esas ciencias es divino, según acabamos de decirlo, el *'álif* que simboliza su principio común debe ser considerado, original y esencialmente, la inicial del nombre mismo de *'Alláh*, "conferido" a Adán por la Teofanía primordial que está constituida, a decir verdad, por la creación de éste "según la Forma de *Allàh*". Ese *'álif* es, pues, un símbolo del Principio de esa Forma total, así como el trazado recto de esta primera letra del alfabeto sagrado se considera el principio constitutivo de todas las otras, y tal como el sonido a que le corresponde (según se lo ve en la escritura cuando la letra marcada con una fathah —el sonido *a*— "saturada" lleva necesariamente un *'álif* de prolongación) es la voz primordial, de la cual todos los sonidos posibles no son sino modificaciones, y tal como, por último, la unidad, que es el valor numérico de esa letra, es el principio de todos los números[1087].

Ese *'álif* superior, de posición inicial en el nombre *'Àdam*, tiene una como proyección" en el *'álif* inferior que es la letra final del nombre *Hawâ*. La relación entre los dos *'álif* es en estricto rigor, por lo demás, la de los dos grados existenciales simultáneos y polarmente opuestos de un mismo ser, así como *Hawâ* no es sino una parte íntima del Adán primordial y andrógino y, distintivamente, su complemento producido por una simple reflexión interior del aspecto masculino[1088]. Desde un punto de vista microcósmico más

[1087] No podemos insistir aquí sobre, ciertas operaciones por medio de las cuales esta concepción podría ser "verificada" incluso en el orden literal y numeral.

[1088] En nuestra figura, esa reflexión del ser debe considerarse como "triple", pues cada uno de los ángulos del triángulo mayor proyecta en el triángulo invertido su reflejo propio, y esto podría ponerse en relación, en el orden principial y no-manifestado, entre otros, con la triple potencialidad cualitativa de *Prákrti* (los tres *guna*), y, en el orden de las producciones, por ejemplo, con los tres hijos de la pareja primordial nombrados en

analitico, el lugar que ocupa el *'álif* del vértice es el del rayo enviado por el Sol espiritual, o sea por el Sí-mismo trascendente, rayo que toca primeramente en el centro del "loto de mil pétalos" (*sahásrara*)[1089], situado simbólicamente en la coronilla. A su vez, el *'álif* de la base representa, podría decirse, la culminación inferior del mismo rayo (a través de la arteria sutil *sushumnâ*), y su posición, que es el punto de contacto entre el vértice invertido del triángulo menor y la base del mayor, expresa una relativa y aparente "inmanencia" del Sí-mismo en el fondo de la "caverna del corazón"[1090], mientras que, según su esencia pura, el Si-mismo permanece incondicionado, así como el *'álif* originario, el de *'Alláh*, no es asignable, según su verdadera naturaleza, a ninguna posición determinada en este esquema simbólico, cuyos elementos empero proceden todos de él. Desde el punto de vista macrocósmico, la relación de "descenso" que existe entre ambos *'álif* es en el fondo una expresión de la manifestación del "Mandato señorial" (*el-Amru-r-Rabbâni*) que desciende del Cielo a la Tierra, reordena el mundo y retorna hacia Allàh[1091].

Por otra parte, si se establece la referencia al simbolismo de la Montaña y de la Caverna como "moradas" del Polo espiritual, el *'álif* superior representa la posición dominante y manifiesta de éste en el comienzo del ciclo y el inferior su residencia central e interior en la fase de ocultación.

Para concluir nuestras consideraciones supletorias, diremos que, insistiendo algo más, podrían establecerse otras verificaciones significativas tanto en el orden literal como verbal, pero, siendo nuestro fin ante todo informar sobre el propósito de René Guénon, detendremos aquí, por el momento, nuestra intervención personal acerca de ese punto.

Queda, como el hecho más notable en esa figura, la aparición del *Aum*, y cabe preguntarse cuál puede ser, en el fondo, el valor de la presencia de ese vocablo védico en un contexto árabe. Esta cuestión nos orienta hacia otro campo de estudio, y hemos de aguardar otra oportunidad para poder examinarla; por lo demás, habremos de evocar entonces algunos otros puntos de la correspondencia con Guénon[1092]. (M. V.)

ANEXO II

(=Anexo I del original)

el *Génesis* (Caín, Abel y Set), que representan tres tipos fundamentales de humanidad.

[1089] El hecho de que el nombre *'álif* derive de una raíz que, vocalizada *'alf* significa 'mil' viene a favorecer en cierto modo esta asimilación.

[1090] Es, pues, un equivalente del *Avatâra* "nacido en la caverna", y también de *Çiva* en cuanto interviene en el devenir y es denominado entonces "el que está en el nido". Esto recuerda además según otra perspectiva sobre la constitución del ser humano, la localización en la base de la columna vertebral de la fuerza serpentina *Kundalini* en el triángulo llamado *Tráipura*, que es la sede de la *çakti*. Es más bien superfluo recordar tambien que la Serpiente (árabe: *el-hayyah*) está, tanto etimológica como mitológicamente, vinculada con Eva.

[1091] Éste se efectúa "durante un día cuya medida es de mil años del cómputo ordinario" (Corán, XXXII, 5), lo que evoca además la significación de la raíz de donde deriva el nombre *'álif*.

[1092] Trataremos este punto en una próxima oportunidad, al presentar otra recopilación póstuma de René Guénon: *Trádition primordiale et formes particulières*.

LISTA CRONOLÓGICA DE LOS ARTÍCULOS DE RENÉ GUENON APARECIDOS EN REGNABIT, CON INDICACIÓN DE SU REUTILIZACIÓN

AÑO	MES	TÍTULO
1. 1925	agosto-setbre.	"Le Sacré-Coeur et légende du Saint Graal". Este artículo ha sido reproducido en un volumen de carácter provisional, que no será reeditado: *Apeçus sur l'ésotérisme chrétien* [París, Les Éditions Traditionnelles, 1954], cap. IX, pero sin un texto adicional ulterior: un parágrafo final de dos páginas que seguía al artículo de 1925. El artículo y el apéndice están reproducidos aquí, cap. III.
2. 1925	noviembre	"Le Chrisme et le Coeur dans les anciennes marques corporatives". Con este texto se relaciona un *post scriptum* del artículo de enero de 1926. El autor ha retomado el tema en dos artículos publicados en *É.T.*: "Les Symboles de l'analogie", enero de 1939, y "Le quatre de chiffre", junio de 1948, que forman aquí, respectivamente, los caps, L y LXVII; cf. Anexo III. Por consiguiente, este texto no ha sido reproducido aquí en su primera forma, salvo un pasaje citado por nosotros en la nota 6 del cap. LXVII.
3. 1925	diciembre	"À propos de quelques symboles herméticoreligieux". (El parágrafo final de este artículo debe considerarse un complemento del de agosto-septiembre de 1925). Los temas tratados en este lugar han sido retomados por el autor en el estudio "Quelques aspects du symbolisme de Janus", aparecido en *V. I.*, julio de 1929, que constituye aquí nuestro cap. XVIII: cf. Anexo III. Por consiguiente, este texto no ha sido reproducido aquí en su primera forma.
4. 1926	enero	"Le Verbe et le symbole". Forma aquí el cap. II. (Un *post scriptum* de una página, de importancia secundaria, se refería al artículo de noviembre de 1925.)
5. 1926	febrero	"A propos des signes corporatifs et de leur sens originel". La materia de este artículo ha sido igualmente utilizada en "Quelques aspects du

		symbolisme de Janus", que constituye aquí el cap. XVIII. Por consiguiente, este texto no ha sido reproducido aquí en su primera forma.
6. 1926	marzo	"Les Arbres du Paradis". A este artículo debía agregarse un *post scriptum* de una página al artículo de diciembre de 1962. Tema retomado con nuevos desarrollos en *Le Symbolisme de la Croix,* 1931, cap. IX ("L'Arbre du Milieu") y XXV ("L'arbre et le serpent"). Por consiguiente, este texto no ha sido reproducido aquí, salvo un pasaje citado por nosotros en la nota 2 del cap. VIII.
7. 1926	abril	"Le Coeur rayonnant et le Coeur enflammé". A este texto se refería un *post scriptum* de una página al artículo de junio de 1926. Reelaborado en un artículo de igual titulo publicado en *É. T.*, junio-julio de 1946, que constituye aquí el cap, LXIX; cf. Anexo III. Por consiguiente, este texto no ha sido reproducido aquí en su primera forma.
8. 1926	mayo	"L'Idée du Centre dans les traditions antiques". Tema retomado en varias partes de *Le Roi du Monde,* 1927; algunos puntos retomados más tarde en *Le Symbolisme de la Croix,* 1931, y *La Grande Triade,* 1946. Empero, ese primer texto sobre la idea del Centro, acompañado de algunos dibujos simbólicos, no fue agotado en esas reutilizaciones, y hemos hecho de él nuestro cap, VIII, aligerando sus notas.
9. 1926	junio	"La Réforme de la mentalité moderne". Texto de una comunicación efectuada en la jornada de estudios del 6 de mayo de 1926 organizada por la "Société du Rayonnement intellectuel du Sacré-Coeur", de la cual *Regnabit* era el órgano. Señala la importancia actual de los estudios sobre el simbolismo sagrado. Constituye aquí el cap. I.
10. 1926	junio	"L''Omphalos', symbole du Centre". (Un *post scriptum* de una página se refería al artículo de abril de 1926.) Texto incorporado a *Le Roi du Monde,* cap. IX, y por consiguiente no reproducido aquí, salvo un pasaje citado en la nota 5 del cap. X.
11. 1926	julio-agosto	"Le Coeur du Monde dans la Kabbale hébraïque". Tema retomado en *Le Roi du*

	Monde, cap. III, así como en *Le Symbolisme de la Croix,* cap. IV ("Les directions de l'espace") y VII ("La résolution des oppositions"). Texto no reproducido aquí.
12. 1926 septiem-octubre	"La Terre Sainte et le Coeur du monde". Aigunos puntos de este artículo fueron retomados en *Le Roi du Monde* (especialmente caps. III y IV), pero su mayor parte fue incluida en el artículo "Les Gardiens de la Terre Sainte", publicado en *V.I.*, agosto-septiembre de 1929, que constituye aquí el cap. XI; cf. Anexo III. Por consiguiente, este texto no ha sido reproducido aquí en su primera forma.
13. 1926 noviembre	"Considérations sur le Symbolisme". I: Mythes et symboles". A este estudio debía agregarse el texto de un *post scriptum* de una página al artículo de marzo de 1927. Texto retomado por el autor, con nuevos desarrollos, en *Aperçus sur l'Initiation*", cap. XVII ("Mythes, mystères et symboles"). Por consiguiente, no reproducido aquí.
14. 1926 diciembre	"Considérations sur le symbolisme. II Symbolisme et philosophie". (Un *post seriptum* de este artículo complementaba el artículo de marzo de 1926.) Texto retomado por el autor, con nuevos desarrollos, en *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XVIII (igual título). Por consiguiente, no reproducido aquí.
15. 1927 enero	"Coeur et Cerveau". Forma aquí el cap. LXX.
16. 1927 febrero	"Á propos du Poisson". El *post scriptum* de este artículo, que explica la razón de las referencias del autor a la tradición hindú, está citado por nosotros en la *Introducción* de la presente compilación. Servía de complemento a este texto un *post scriptum* de media página al articulo de abril de 1927. Tema retomado en "Quelques aspects du symbolisme du poisson", publicado en *É. T.*, febrero de 1936, que constituye aquí el cap. XXII; cf. Anexo III. Por consiguiente, este texto no ha sido reproducido aquí en su primera forma.
17. 1927 marzo	"L'Emblème du Sacré-Coeur dans une société secrète américaine". Forma aqui el cap. LXXI. (Un *post acriptum*, de una página, se refería al artículo de noviembre de 1926).
18. 1927 abril	"Une contrefaçon du catholicisme". No trata especialmente de simbolismo, y ha sido

	retomado por el autor en las notas adicionales de la segunda edición del *Théosophisme,* 1930, especialmente en págs. 212, 226 y 238. Texto no reproducido aquí.
19. 1927 mayo	"Le Centre du Monde dans les doctrines extréme-orientales". Tema retomado por el autor en *Le Symbolisme de la Croix*, cap. VII ("La résolution des oppositions") y XXIX ("Le Centre et la circonférence"). Texto no reproducido aquí.

ANEXO III

(=Anexo II del original)

LISTA CRONOLÓGICA DE LOS ARTÍCULOS DE RENÉ GUENON REFERENTES AL SIMBOLISMO APARECIDOS EN LE VOILE D'ISIS- ÉTUDES TRADITIONNELLES, CON INDICACIÓN DE SU REUTILIZACIÓN

AÑO	MES	TÍTULO
1. 1929	mayo	"Les Pierres de foudre". Forma aquí el cap.XXV.
2. 1929	junio	"La Triple Enceinte druidique". Forma aquí el cap. X, con el *addendum* de una reseña, por el autor, de un número de *Atlantis* del 21 de agosto de 1929; aparecido en *V. I,* julio de 1929.
3. 1929	julio	"Quelques aspects du symbolisme de Janus". (Reelaboración, más desarrollada, de un artículo de *Reg.,* diciembre de 1925; cf. Anexo I.) Forma aquí el cap. XVIII.
4. 1929	agosto-septiemb.	"Les Gardiens de la Terre Sainte". (Retoma la mayor parte del artículo de *Reg.,* septiembre-octubre de 1926; ef. Anexo Il.) Forma aquí el cap. XI.
5. 1930	febrero	"Le Symbolisme du tissage". Retomado por el autor como cap. XIV de *Le Symbolisme de la Croix,* 1931. No reproducido aquí.
6. 1930	marzo	"*Átmâ-Gîtâ*". Tendrá mejor ubicación en otra compilación póstuma, con artículos relativos a las iniciaciones artesanales. No reproducido aquí*.
7. 1930	abril	"La Grande Guerre sainte". Retomado por el autor como cap. VIII: "La guerre et la paix", en *Le Symbolisme de la Croix,* 1931. No reproducido aquí.
8. 1930	mayo	"À propos des pèlerinages". Tendrá mejor ubicación en otra compilación póstuma, con

		artículos relativos a las iniciaciones artesanales. No reproducido aquí.*
9. 1931	febrero	“La Science des lettres”. Forma aquí el cap. VI.
10. 1931	marzo	“L’Écorce et le noyau”. Tendrá mejor ubicación en otra compilación póstuma, con artículos relativos a la tradición islámica. No reproducido aquí.*
11. 1931	julio	“Le Hiéroglyphe du Cancer”. Forma aquí el cap. XIX.
12. 1931	octubre	“Sheth”. Forma aquí el cap. XX.
13. 1931	noviembre	“La Langue des oiseaux”. Forma aquí el cap. VII.
14. 1931	diciembre	“Quelques remarques sur le nom d’Adam”. Tendrá mejor ubicación en otra compilación póstuma, con artículos relativos al ciclo cósmico y tradicional. No reproducido aquí.*
15. 1932	febrero	“Le Symbolisme du Théâtre”. Retomado por el autor en el cap. XXVIII de *Aperçus sur l’Initiation.* No reproducido aquí.
16. 1934	febrero-marzo	“Le Saint Graal”. Forma aqui el cap. IV.
17. 1935	febrero	“Le Rite et le symbole”. Retomado por el autor en el cap. XVI de *Aperçus sur L’Initiation.* No reproducido aquí.
18. 1935	octubre	“Mythes, Mystères et Symboles.” Retomado por el autor en el cap. XVII de *Aperçus sur l’Initiation.* No reproducido aquí.
19. 1935	noviembre	“Symbolisme et Philosophie.” Retomado por el autor en el cap. XVIII de *Aperçus sur l’Initiation.* No reproducido aquí.
20. 1936	enero	“La Terre du Soleil”. Forma aqui el cap. XII.
21. 1936	febrero	“Quelques aspects du symbolisme du Poisson”. (Reelabora un articulo de *Reg.,* febrero de 1927; cf. Anexo II.) Forma aquí el cap. XXII.

22. 1936 marzo — "La Double Spirale". Retomado por el autor en el cap. V de *La Grande Triade,* 1946. No reproducido aqui.

23. 1936 abril — "Les Fleurs symboliques". Forma aqui el cap. IX.

24. 1936 agosto-septiemb. — "Le Sanglier et l'Ourse". Forma aqui el cap. XXIV.

25. 1936 octubre — "Les Armes symboliques". Forma aqui el cap. XXVI.

26. 1936 noviembre — "Le Symbolisme des cornes". Forma aqui el cap. XXVIII.

27. 1937 en.-feb.-marzo — "Remarques sur la notation mathématique". Retomado por el autor en *Les Principles du calcul infinitésimal,* 1946. No reproducido aqui.

28. 1937 abril — "La Tétraktys et le carré de quatre". Forma aqui el cap. XIV.

29. 1937 mayo — "Un hiéroglyphe du Pôle". Forma aqui el cap. XV.

30. 1937 julio — "Le Double Sens des symboles". Retomado por el autor en *Le Règne de la quantité et les signes des temps,* 1945, como cap. XXX: "Le renversement des symboles". No reproducido aquí.

31. 1937 oct. y nov. — "La Caverne et le Labyrinthe". Forma aquí el cap. XXIX.

32. 1937 diciembre — "Le Coeur et la Caverne". Forma aquí el cap. XXX.

33. 1938 enero — "La Montagne et la Caverne". Forma aquí el cap. XXXI.

34. 1938 febrero — "Le Coeur et l'Oeuf du Monde". Forma aquí el cap. XXXII.

35. 1938 marzo — "La Caverne et l'Oeuf du Monde". Forma aquí el cap. XXXIII.

36. 1938 abril	"La Sortie de la caverne". Forma aquí el capXXXIV.
37. 1938 mayo	"Les Portes solsticiales". Forma aquí el cap. XXXV.
38. 1938 junio	"Le Symbolisme du Zodiaque ches les Pythagoriciens". Forma aquí el cap. XXXVI.
39. 1938 julio	"Le Symbolisme solsticial de Janus". Forma aquí el cap. XXXVII.
40. 1938 agosto-septiemb.	"Les Mystères de la lettre *Nûn*". Forma aquí el cap. XXIII.
41. 1938 octubre	"Le Symbolisme du dôme". Forma aquí el cap. XXXIX.
42. 1938 noviembre	"Le Dôme et la roue". Forma aquí el cap. XL.
43. 1938 diciembre	"La Porte étroite". Forma aquí el cap. XLI.
44. 1939 enero	"Les Symboles de l'analogie". Forma aquí el cap. L.
45. 1939 febrero	"L'Arbre du Monde". Forma aquí el cap. LI.
46. 1939 marzo	"L'Arbre et le *vajra*". Forma aquí el cap. LII.
47. 1939 abril	"L'Arbre de Vie et le breuvage d'immortalité". Forma aquí el cap. LIII.
48. 1939 mayo	"Le Symbolisme de l'échelle". Forma aquí el cap. LIV.
49. 1939 julie	"Le Don des langues". Retomado por el autor en *Aperçus sur l'Initiation*, como cap. XXXVII. No reproducido aquí.
50. 1940 enero	"Le 'Trou de l'aiguille'". Forma aquí el cap. LV.
51. 1940 febrero	"Le Passage des eaux". Forma aquí el cap. LVI.
52. 1940 abril-mayo	"La Pierre angulaire". Forma aquí el cap. XLIII.
53. 1940 junio	"Les Septs Rayons et l'arc-en-ciel". Forma aquí el cap. LVII.

54. 1945	oct.-noviemb.	"Le Zodiaque et les points cardinaux". Forma aqui el cap. XIII.
55. 1945	diciembre	"Sur la signification des fêtes 'carnavalesques'". Forma aquí el cap. XXI.
56, 1946	enero-febrero	"*Ianua Caeli*". Forma aquí el cap. LVIII.
57. 1946	marzo-abril	"*Kâla-mukha*". Forma aquí el cap. LIX.
58. 1946	mayo	"La lumière et la pluie". Forma aquí el cap. LX.
59. 1946	junio-julio	"Le Coeur rayonnant et le Coeur enflammé". Forma aqui el cap. LXIX.
60. 1946	jun.-jul. y ag.	"La Chaîne des mondes". Forma aquí el cap. LXI.
61. 1946	agosto	"*Lapsit exillis*". Forma aqui el cap. XLIV.
62. 1947	enero-febrero	"Le Symbolisme du pont". Forma aquí el cap. LXIII.
63. 1947	marzo	"Le Pont et l'arc-en-ciel". Forma aqui el cap. LXIV.
64. 1947	junio	"Le Blanc et le noir". Forma aquí el cap. XLVII.
,65. 1947	setiembre	"La Chaîne d'union". Forma aqui el cap. LXV.
66. 1947	noviembre	"Encadrements et Labyrinthes". Forma aquí el cap. LXVI.
67. 1947	diciembre	"Pierre noire et Pierre cubique". Forma aquí el cap. XLVIII.
68. 1948	enero-febrero	"Les 'Têtes noires'". Forma aquí el cap. XVI.
69. 1948	abril-mayo	"L'Oeil qui voit tout". Forma aquí el cap. LXXII.
70. 1948	junio	"Le Quatre de chiffre". Forma aquí el cap. LXVII.
71. 1948	julio-diciembre	"Parole perdue et mots substitués". Tendrá mejor ubicación en otra compilación póstuma, con

	artículos sobre las iniciaciones artesanales. No reproducido aquí.*
72. 1949 enero-febrero	"Le grain de sénevé". Forma aquí el cap. LXXIII.
73. 1949 abril-mayo	"L'Éther dans le coeur". Forma aquí el cap. LXXIV.
74. 1949 junio	"À propos des deux saints Jean". Forma aquí el cap. XXXVIII.
75. 1949 julio-agosto	"Tradition et 'inconscient' ". Forma aquí el cap. V.
76. 1949 julio-agosto	"L' Octogone". Forma aquí el cap. XLII.
77. 1949 setiembre	"Pierre brute et Pierre taillée". Forma aquí el cap. XLIX.
78. 1950 marzo	"Liens et noeuds". Forma aquí el cap. LXVIII.
79. 1950 julio-agosto	"Le lettre G et le *svástika*". Forma aquí el cap. XVII.
80. 1950 setiembre	"La Cité divine". Forma aquí el cap. LXXV.

· Los textos marcados con asterisco se incluirán en la recopilación póstuma *Tradition primordiale et formes particulières*.